# ISTORIOGRAFIA POSTMODERNĂ

*Concepte, figuri, manifeste*

Luis G. De Mussy
Miguel Valderrama

Editura Universitară Finis Terrae

RiL editores

Editorii RIL
bibliodiversitate

# Istoriografia postmodernă

Luis G. De Mussy • Miguel Valderrama

# Istoriografia postmodernă

## Concepte, figuri, manifeste

UNIVERSITATE
E 1 Finís Terree
VINCE ÎN BONO MALUM

RiL editores

907.2
D

de Mussy Roa, Luis
Istoriografia postmodernă. Concepte, figuri, manifeste / Luis G. De Mussy, Miguel Valderrama. — Santiago: RIL editores, 2010.

254 p.; 23 cm. ISBN 978-956-284-771-1

1 ISTORIOGRAFIE 2 POSTMODERNISM.

Universitatea Finis Terrae

^Chile
Comisia Națională de Acreditare

Acreditada 3 años
Desde Nov. 2007 a Die. 2010
Gestión Institucional Docencia de Pregrado

ISTORIOGRAFIA POSTMODERNĂ.
CONCEPTE, FIGURI, MANIFESTE

Prima ediție: noiembrie 2010

© Luis G. de Mussy și Miguel Valderrama, 2010

Registrul Proprietății Intelectuale
Nr. 196.373

© Editorii RIL®, 2010
Royal Ensign 1464
750-0960 Providence
Santiago, Chile
Tel. (56-2) 2238100 • Fax 2254269
ril@rileditores.com • www.rileditores.com

Compoziție și tipărire: editori RIL®

Tipărit în *Chile*

ISBN Lucrare completă: 978-956-284-771-1

Toate drepturile rezervate.

*Limitele limbajului meu înseamnă*
*limitele lumii mele*

Ludwig Wittgenstein

*Cesar a fost ucis de o împușcătură Browning.*

Lucien Febvre

# INDEX

*Mulțumiri* ..... 13

*Avertisment* ..... 15

ISTORIOGRAFIA POSTMODERNĂ I.
I. Istoriografia postmodernă , un manifest ..... 19

CONCEPTE II
Către o nouă gramatică a istoriografiei ..... 39
Evenimentul ..... 43
Fișierul ..... 47
Evenimente actuale ..... 50
Antinomie ..... 53
Aporia ..... 55
Anacronism ..... 57
Biografie ..... 61
Biopolitică ..... 65
Canonul ..... 70
Înțelegere istorică ..... 80
Decolonizarea (gândirea decolonială) ..... 85
Deconstrucție ..... 88
Structuralismul ..... 93
Feminism (scrierea istoriei femeilor) ..... 99
Istoricism ..... 104
Cadru (încadrare) ..... 110

III FIGURI
Să citez marii oameni sau să omit nume? ..... 123
Paul Veyne ..... 126
ElizabethDeedsErmarth ..... 129
Dominick LaCapra ..... 132
Frank Ankersmit ..... 135
Hayden White ..... 138
Keithjenkins ..... 142
Michel de Certeau ..... 145
Alun Munslow ..... 149
Joan Wallach Scott ..... 151

MANIFESTELE IV

Este condiția postmodernă
starea manifestelor? ..... 157
Istoriografie și postmodernism
*Frank Ankersmit* ..... *159*
Manifestul inaugural
*Grupul de Studii Subalterne* ..... 185
Opțiunea decolonială. Un manifest
*Walter Mignolo* ..... *199*
Timp pentru manifeste
*Hayden White* ..... 235

*Lui Luis și Isabellei pentru că m-au învățat, zi de zi, flexibilitatea cuvintelor și necesitatea adaptării. Și lui María Teresa pentru că mi-a arătat că fiecare rămas bun era începutul unei noi povești.*

LGdM

*Pentru Alejandra, încă o dată...*

MV

# MULȚUMIRI

*Istoriografia postmodernă: concepte, figuri, manifeste* este produsul unei cercetări la care au colaborat în diferite etape asistenții didactici ai cursurilor noastre de Istoriografie și Teoria istoriei. Prin urmare, este necesar să-i numim pe toți: Claudio Veliz, Carlos Rojas și Ignacio Sarmiento.

În dezvoltarea secțiunii „Concepte" și „Manifeste" din *istoriografia postmodernă* Suntem norocoși să beneficiem de colaborarea mai multor cadre universitare distinse, cărora trebuie să le mulțumim. În acest sens, dorim să ne exprimăm sincera recunoștință față de Alejandra Castillo pentru răspunsul său entuziast la invitația noastră de a contribui cu articolul „feminism (scrierea istoriei femeilor )" la secțiunea *de concepte* a acestei gramatici istoriografice provizorii. De asemenea, trebuie să recunoaștem sprijinul entuziast acordat în diferite etape ale acestei cercetări de către Hayden White, Frank Ankersmit, Keith Jenkins , Alun Munslow, Walter Mignolo și Santiago Castro-Gómez.

# AVERTIZARE

MIEKE BAL ȘI-A PREZENTAT CARTEA, **Concepte de călătorie în științe umaniste *, ca* un *ghid general,* un breviar indispensabil pentru a porni într-o călătorie lungă cu o destinație incertă prin arhipelagul culturii contemporane. Deși este întotdeauna necesar să luăm precauții împotriva acelei înțelepciuni a aeroporturilor și autostrăzilor care ne îndeamnă să întreprindem călătorii periculoase și extenuante dacă vrem cu adevărat să culegem roadele unei experiențe noi, credem că însăși ideea de călătorie, de călătorie absolută, este ceea ce exprimă cel mai bine experiența statică a gândirii pe care căutăm să o recreăm pentru a provoca mișcarea gândirii. Căci principala întrebare pe care **Istoriografia postmodernă** o abordează în cele din urmă este cum să ne mișcăm, cum să străpungem zidul gândirii pentru a nu ne lovi capul de el. Poate că totul depinde de cum să urmăm mișcarea crisalidei, cum să activăm o cunoaștere larvară care ne permite să evităm mișcările false, care ne învață să nu ne mișcăm prea mult pentru a da naștere mișcării.

Un iubitor de istorie universală, Gilles Deleuze povestește cum a fost impresionat de o frază a lui Arnold Toynbee care părea să surprindă perfect experiența sa nomadă de călătorie: „Nomazii sunt cei care nu se mișcă, sunt cei care, prin simpla așteptare, devin - nomazi, pentru că refuză să plece". Filosof al mișcării , Deleuze a fost captivat de povestiri și romane, de ideea călătoriei absolute ca așteptare a evenimentului (nu ar trebui să te miști prea mult, spunea el, „ca să nu sperii devenirile"), ca o pasiune pentru concept („stilul în filosofie este mișcarea conceptului"). Extremele se întâlnesc, observă Joyce. *Moartea este cea mai înaltă formă de viață.* Călătoria absolută nu este doar viața însăși, este și cea care precede și depășește viața, este lectura absolută (care devine doar postumă) și este, de asemenea, cea care întrerupe în fiecare caz amintirile și geografiile, ghizii și contraforturile cu care se încearcă pregătirea

unei călătorii, chiar dacă este vorba de cea a lecturii (poate cea mai periculoasă dintre toate).

Asemenea unui indicator rutier, acest avertisment ar putea necesita un început diferit, o imagine diferită pentru a evidenția - natura provizorie și fragmentară a acestei poziții istoriografice alternative. Călătoria este, fără îndoială, o imagine puternică pentru a ilustra mișcarea de gândire pe care dorim să o inițiem. Dar călătoria nu este doar mișcare, nu este doar o traversare; este, de asemenea, sinonimă cu povara și excesul de greutate. Sarcina de a cântări ceea ce trebuie să duci nu este întotdeauna ușoară; calculul este adesea confundat cu emoția, *patosul* și emoția. Nu degeaba retorica antică învăța că scopurile literaturii nu erau doar de a oferi plăcere *(delectare)* și de a instrui *(docere)* cititorii, ci și de a-i mișca *(movere).* Din acest motiv și având în vedere mișcarea pe care dorim să o promovăm, poate fi necesar să oferim un alt punct de plecare, un alt port de îmbarcare de unde să activăm viitoare revolte și intervenții, noi evadări și rezistențe.

*Cu* alte cuvinte, autorii acestor lecții și-ar considera sarcina îndeplinită dacă, în maniera cititorului ideal pe care Ludwig Wittgenstein îl prefigurează pentru *Tractatus Logico-Philosophicus,* cititorul acestui ghid de călătorie prin *istoriografia postmodernă* A simțit nevoia irezistibilă de a se apuca de alte căi, de a da naștere unor noi mișcări, aruncând astfel „scara după ce a urcat-o". Imaginea este recurentă, aproape un loc comun în discursul contemporan, dar nici nu am putut, nici nu am vrut să ne desprindem de ea în niciun moment al elaborării acestui jurnal de călătorie. Imaginea, fără îndoială, aparține deja arhivei culturale a științelor umaniste; din acest motiv, merită să revenim la ea din nou la început, adică la sfârșit.

# Yo
# Istoriografia postmodernă

# I. ISTORIOGRAFIA POSTMODERNĂ, UN MANIFEST

ÎNCĂ DE LA MIJLOCUL ANILOR 1970 , științele sociale au trecut prin ceea ce Anthony Giddens a numit o perioadă de criză stabilă .<sup> [1] </sup> Nu este ușor să determini motivele care conduc sau justifică această interogare prelungită, dar, în esență, acestea sunt intim legate de așa-numita „criză a reprezentării". Sfârșitul metanarativelor, prăbușirea paradigmelor, epuizarea hărților cognitive - acestea sunt doar câteva dintre semnele folosite pentru a descrie această pierdere progresivă a încrederii în eficiența și suficiența registrelor existente pentru interpretarea societății și a istoriei. Există, fără îndoială, și nu este greu de deslușit, un ton - postmodernist care domină scena. Căci, într-o mare măsură, postmodernismul ajunge să reprezinte groparul tuturor acelor concepții despre lume și despre istorie bazate pe ideea de „mare teorie".

În ultimul sfert al secolului al XX-lea, a apărut o dezamăgire sau o dezamăgire față de ideea modernă de științe sociale. Cauzele acesteia sunt multiple și dificil de identificat. Firește , la originea fenomenului se află criza generală a lumii postbelice. Mai mult, factori specifici converg la nivelul cuvântului scris și al semnului, cum ar fi prezența puternică a limbajului în discuțiile filosofice contemporane, abandonarea structuralismului, criza ideologiilor și ascensiunea și consolidarea a ceea ce a ajuns să fie numit societatea rețea. Aceeași ipoteză care recunoaște în societățile contemporane [1]avansul unui proces accelerat de virtualizare și mediatizare - legat de o etapă a culturii în care procesele de desemnare și semnificare sunt subordonate logicii semnificantului - poate fi bine subliniată

[1] Anthony Giddens, *Modernitatea și identitatea sinelui,* Barcelona, Peninsula, 1994.

aici ca o interpretare plauzibilă a crizei de reprezentare care afectează științele sociale de astăzi.

Din acest context de discuții, constituit de un stil de gândire care nu are încredere în noțiunile clasice de adevăr, rațiune, identitate, obiectivitate și universalitate [2], preocuparea pentru sens în științele sociale a dat naștere unei ample dezbateri asupra limitelor reprezentării și asupra tipului de determinări structurale care condiționează și limitează întreaga producție de cunoaștere. În acest sens , nu numai că a fost reexaminat critic complexul de relații pe care modernitatea le-a stabilit sub semnificațiile de „cunoaștere" și „putere", dar, în același timp, a fost pusă sub semnul întrebării însăși distincția dintre aparență și realitate, dintre interior și exterior, care stă la baza analizelor moderne ale mecanismului reprezentațional al cercetării sociale.

Poate că tocmai datorită importanței acestor distincții în cadrul oricărui model reprezentațional al cunoașterii , criza din științele sociale s-a manifestat cel mai radical în domeniul istoriografiei. Noul istoricism, revenirea la narațiune și noile forme de scriere a istoriei sunt doar câteva dintre cele mai evidente semne ale crizei care afectează disciplina astăzi. Într-adevăr, în ultimele două decenii, problema centrală a istoriografiei nu a fost alta decât răspunsul la întrebarea posibilității de a reprezenta trecutul. La baza acestei întrebări se află suspiciunea că, dacă discursul este construit prin impunerea unei structuri narative asupra unui set dat de evenimente, alegerea tipului narativ nu este exterioară sensului evenimentelor.

Dincolo de consensul actual privind identificarea principalelor motive ale așa-numitei „crize din științele sociale", adevărul este că, întâmplător, de la

Începând cu anii 1970, a avut loc o schimbare în preocupările filosofiei și epistemologiei istoriei. Această schimbare a fost adesea caracterizată drept „cotitura lingvistică", datorită atenției crescânde acordate limbajului și narațiunii în analizele metaistoriografice ale disciplinei. Fără îndoială, această orientare către text și narațiune nu este exclusivă istoriografiei și poate fi caracterizată ca un simptom al unei mutații sau fracturi în gândirea filosofică și socială a secolului XX. În istoriografie , însă, cotitura lingvistică nu a

[2] Terry Eagleton, *Iluziile postmodernismului,* Buenos Aires, Paidós, 1997.

implicat doar o criză paradigmatică în cadrul disciplinei, în domeniul problemelor care i-au organizat operațiunile de cunoaștere, ci a reprezentat și o amenințare semnificativă la adresa identității disciplinare a istoriei - o identitate constituită printr-o alianță puternică cu științele sociale. Această alianță, trebuie amintit, a permis istoriei să-și stabilizeze identitatea disciplinară ca „știință istorică", distanțând-o de filosofie, literatură și filologie, care la sfârșitul secolului al XIX-lea păreau să-i constituie sfera naturală de influență. Însăși distincția dintre științele nomotetice și cele idiografice, inventată de neokantianismul german la sfârșitul secolului al XIX-lea, reflectă această alianță originală dintre istorie și științe umaniste. Această alianță a fost ruptă la mijlocul anilor 1940, odată cu hegemonia crescândă a Școlii Annales . în istoriografia mondială. Merită să ne amintim că această hegemonie este strâns asociată cu dezvoltarea științelor sociale în scurtul secol XX și că nu este lipsită de legătură cu rolul pe care aceste științe au încercat să-l joace în războaiele culturale ale secolului.

Indiferent dacă secolul XX se încheie odată cu căderea Zidului Berlinului, așa cum susține Eric Hobsbawm, sau dacă, dimpotrivă, se încheie odată cu sfârșitul lungilor ani 1960, așa cum cred Fredric Jameson și Alain Badiou, printre alții , rămâne adevărat că sfârșitul secolului XX pare să coincidă cu sfârșitul modernității. Urmând această teză, s-ar putea argumenta că, istoriografic, sfârșitul secolului reprezintă o triplă ruptură în ordinea gândirii moderne: o ruptură a alianțelor care au organizat producția de cunoaștere științifică în modernitate; o ruptură a unităților de producție care au organizat atât diviziunea socială a muncii în domeniul științific, cât și procesele de legitimare a producției respectivei cunoașteri ; și o ruptură a lanțului de categorii care au structurat proximitățile și distanțele dintre putere și cunoaștere, dintre rațiune și emancipare. Această triplă ruptură poate fi înțeleasă și ca o mutație sau transformare, dar adevărul este că semnalează o schimbare de eră care este acum asociată - fără discuție - cu postmodernitatea.

Limitând analiza la domeniul istoriografiei, merită menționat faptul că turnura lingvistică din disciplină coincide temporal cu sfârșitul secolului și sfârșitul modernității. Într-adevăr, se poate spune că originile istoriografiei postmoderne sunt intim asociate cu publicarea a trei cărți fundamentale care aveau să aibă efecte devastatoare asupra canonului reprezentării istorice moderne.

Aceste trei cărți, din perspective diferite, aveau să deschidă discuția epistemologică despre istorie nu doar către problema canonului istoriografic, ci și, prin intermediul acestei probleme, într-o muncă de penetrare sau surprindere a elementului său negândit, ar deschide această discuție către problema producției de valoare în istoriografie, către ceea ce s-ar putea numi munca istoriografică de valorizare a obiectelor și a temporalității. Prima dintre aceste cărți este de Paul Veyne și se intitulează *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistemologie* (1971). A doua carte a fost publicată în limba engleză la începutul anilor 1970 și este opera unui istoric american de vârstă mijlocie, a cărui disertație doctorală s-a concentrat pe problemele papalității romane de la începutul secolului al XII-lea și pe influența pe care figuri precum Bernard de Clairvaux au avut-o asupra reformei Bisericii Romane. Cartea este * *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* * (1973), iar autorul ei este Hayden White. Doar doi ani mai târziu, dar scrisă într-un univers intelectual paralel cu cel al lui Hayden White, istoricul și psihanalistul francez Michel de Certeau a publicat * *L'écriture de l'histoire* * *la Paris.* (1975). Publicarea acestor trei cărți coincide cu sfârșitul lungului deceniu al anilor șaizeci, adică cu sfârșitul ultimului ciclu de mobilizări și mișcări revoluționare care încheie secolul al XX-lea și modernitatea [3].

Prin urmare, dintr-o anumită perspectivă, publicarea acestor lucrări poate fi interpretată ca o anticipare a unei schimbări de paradigmă în analiza tradiției critice; adică, ca texte care, în felul lor, încearcă să utilizeze diverse instrumente pentru a traversa fantezia ideologică a istoriei cu scopul de a aprofunda modurile de producție și reproducere a reprezentării acesteia.

Această mișcare nu este una izolată în cadrul disciplinei , deoarece s-ar putea argumenta că originile Noii Istorii în țări precum Chile sau Anglia împărtășesc aceeași catastrofă istorică care a caracterizat acel secol al extremelor descrise de Hobsbawm. Poate că ceea ce distinge aceste trei lucrări, din punctul de vedere al afilierii lor intelectuale, este importanța pe care opera lui Michel Foucault a avut-o în fiecare dintre ele. Într-adevăr, această afirmație

[3] Fredric Jameson, „Periodizarea anilor '60", *Ideologiile teoriei: Eseuri 1971-1986,* vol. 2, *Sintaxa istoriei,* Minneapolis, Universitatea din Minnesota, 1988, pp. 101-1 178-2

este valabilă nu numai pentru opera lui Paul Veyne, care, orbit de gândirea lui Foucault, avea să scrie un eseu intitulat *„Foucault révolution l'histoire"* [4]câțiva ani mai târziu, cu ocazia publicării lucrării L' Archéologie *du savoir* (1969) *;* ci poate fi aplicată în mod corespunzător și operei lui Michel de Certeau, o lucrare care poate fi citită ca un dialog neîntrerupt cu gândirea lui Foucault. Într-adevăr, de la primul și amplu comentariu pe care De Certeau l-a dedicat lucrării *Les mots et les choses* (1966), până la textul pe care istoricul l-a scris în omagiu prietenului său decedat la mijlocul anilor 1980 [5], este evidentă o preocupare comună: de a interoga practicile și mecanismele instituției istorice, de a descrie programele de putere și adevăr pe care aceste practici le actualizează și efectele pe care aceste programe le au asupra vieții și corpurilor. Opera lui Hayden White, pe de altă parte, deși uneori pare organizată în jurul unui dialog deschis cu marea tradiție europeană care se întinde de la Vico la Marx, de la Croce la Collingwood, de la Auerbach la Barthes, pare, de asemenea, de neconceput fără referire la cadrul analizei foucaultiene. Studiile ample pe care White le dedică lui Foucault în *Conținutul formei* [6]și în *Tropicele discursului* [7]demonstrează importanța filosofului francez în proiectul tropologic al *Metaistoriei.* Mai mult, jucându-se puțin cu semnificanții și deplasările, s-ar putea spune că Foucault reprezintă pentru White posibilitatea metonimică a unui punct fără întoarcere în analiza practicilor instituției istorice, ștafeta apotropaică ce ar permite imunizarea muncii de deconstrucție a strategiilor textuale ale practicii istorice împotriva oricărei tentații

---

4 Apropierea de tezele foucault este de așa natură încât Veyne adaugă la reeditarea lucrării sale de buzunar, în 1978, eseul scris cu ceva timp mai devreme despre Foucault. Vezi Paul Veyne, „Foucault a revoluționat istoria", *How to write history,* Paris, Le Seuil, Points history, 1978, pp. 203-236. De mare interes este, de asemenea, prezentarea sa recentă a lui Foucault ca *„un gânditor sceptic".* Al respecto, Paul Veyne, *Foucault. Acest gând, această persoană,* Paris, Albin Michel, 2008.

5 Michel de Certeau, „Râsul lui Michel Foucault", *Istorie și psihanaliza,* Paris, Editions Gallimard, 1987, pp. 78-120.

6 Hayden White, „Discursul lui Foucault: Istoriografia antiumanismului ", *Conținutul formei: Discurs narativ și reprezentare istorică,* Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1987, pp. 104-141.

7 Hayden White, «Foucault decodat: Note din subteran», *Tropicele discursului. Eseuri de critică culturală,* Baltimore, Editura Universității Johns Hopkins , 1985, pp. 230-260.

a disciplinei de a reveni la conștiința istorică a secolului al XIX-lea.

Relevanța metatextului foucaultian în cele trei lucrări menționate este evidentă în „deschiderea arheologică" pe care aceste lucrări o oferă unui program postmodern de deconstrucție a instituției istoriei. Indiferent de scopul său, oricare ar fi fundamentele enunțate în acest program de deconstrucție a istoriografiei, rămâne faptul că dezvoltarea sa ne-a permis să recunoaștem limitele întregii lucrări critice în cadrul a ceea ce Gayatri Chakravorty Spivak a numit „mașina pedagogică".

Cu alte cuvinte, punerea sub semnul întrebării a instituției, evidentă în practica istoriografiei postmoderne – înțeleasă ca o practică deconstructivă, adică ca o practică parazitară și suplimentară mecanismelor cunoașterii disciplinare – nu are alt scop decât de a demonta structurile de putere care organizează modurile de enunțare și reprezentare a Istoriei. Aceste mecanisme nu se bazează doar pe relații de putere exercitate cu brutalitate sau rafinament în cadrul instituției istorice, ci își organizează și - eficacitatea pe baza unei anumite orbiri față de efectele însăși performative ale reprezentării istorice. Această afirmație ne obligă să-l citim pe Foucault alături de Derrida [8]. Prin urmare, este ciudat că Keith Jenkins, probabil unul dintre principalii susținători în limba engleză ai unui program de istoriografie postmodernă, rămâne tăcut cu privire la importanța operei lui Foucault în redefinirea analizei instituțiilor și practicilor cunoașterii moderne [9]. Această tăcere, simptomatică pentru o anumită lectură a problemelor postmoderne în istoriografie, poate fi interpretată ca o orbire față de transformările relației putere/cunoaștere în domeniul postmodernității. Cu alte cuvinte, ceea ce suferă o deconstrucție radicală în istoriografia postmodernă nu este doar însăși noțiunea de Istorie (constituită în afara oricărei opere de reprezentare), ci mai presus de toate, mașinăria reprezentațională care organizează corpusul de cunoștințe al istoriografiei. Această deconstrucție implică, paradoxal, o istorizare radicală a practicilor istorice, a categoriilor care le alcătuiesc și a jocului de opoziții și relații care organizează opera de valorizare sau de creare de valoare în cadrul

---

8 Gayatri Chakravorty Spivak, „Mai multe despre putere/cunoaștere", *În afara mașinii de predare,* Londra, Roudtledge, 1993, p. 26.

9 Keith Jenkins, *De ce istorie? Etică și postmodernitate,* Londra, Routledge , 1999.

instituției istorice. Căci însăși ideea de Istorie presupune, de la bun început, un proces de valorizare a vieții, o operă de creare de valoare care nu este exterioară mașinii antropogene de producție umană.

O analiză deconstructivă a relațiilor dintre putere și cunoaștere în cadrul istoriografiei necesită, așadar, examinarea timpanului care reglementează ceea ce poate fi spus și auzit în spațiul disciplinei, precum și demontarea setului de categorii care organizează aceeași muncă de critică și analiză, de clinică și ascultare.

Prin urmare, maxima „Întotdeauna *istorizați!",* popularizată de Fredric Jameson la începutul anilor 1980 [10], este insuficientă pentru a confrunta criza categorială a gândirii istorice moderne și a formelor narative clasice care i-au organizat reprezentarea. Cu alte cuvinte, istorizarea radicală propusă de Jameson trebuie să fie în mod necesar obiectul unui efort de istorizare radicală care să urmărească întreruperea procesului de istorizare radical pe care îl presupune cererea de *istorizare . Acest apel la sabotarea mașinii istoriografice provine din nevoia de a paraliza* sau întrerupe munca de reprezentare a instituției istorice. Această întrerupere apare tocmai din cererea politică de a suspenda efectele normalizatoare pe care le implică reprezentarea istorică ca ordine a sensului. Din cele spuse, se poate observa că atenția predominantă pe care dezbaterile istoriografice actuale o acordă problemei reprezentării nu este doar indicativă pentru o criză a paradigmelor semiotice cu care disciplina a organizat în mod tradițional experiența istorică modernă , ci și pentru că această concentrare sporită asupra reprezentării istorice este, de asemenea, simptomatică pentru o ruptură în cadrul experienței moderne însăși. Faptul că această ruptură este produsul unor transformări teletehnologice care afectează modurile de a face și de a simți, că această ruptură reflectă o transformare a modului de producere a istoriilor, nu înseamnă altceva decât că interpenetrarea dintre rațiunea faptelor și rațiunea istoriilor, caracteristică erei moderne, a luat sfârșit.

Sfârșitul experienței moderne redeschide vechea chestiune a relației dintre eveniment și inscripție, dintre literaritate și istoricitate. Într-un sens mai larg, sfârșitul experienței moderne avertizează istoriografia că literaritatea este simultan condiția

[10] Fredric Jameson, *Inconștientul politic,* Ithaca, Cornell University Press, 1981.

pentru producerea atât a enunțurilor literare, cât și a celor istoriografice. Practica literară , revoluțiile sale poetice și rupturile moderniste, definesc nu numai regimul cuvântului literar, ci și regimurile intensității senzoriale, hărțile vizibilului , traiectoriile dintre vizibil și spus, precum și relațiile dintre modurile de a fi, modurile de a face și modurile de a spune . Cu alte cuvinte, ele definesc variații ale intensităților senzoriale, percepțiilor și capacităților corpurilor, precum și forme ale enunțiabilului . Instituția istoriei a căutat, fără îndoială, întotdeauna să se distanțeze de condiția sa literară, încercând mereu să repudieze paternitatea pe care literatura o exercită asupra ei. Totuși, legată de cuvânt și de proză așa cum este ea, supusă unui regim particular de adevăr impus de un model narativ de reprezentare moștenit din realismul literar al marelui roman din secolul al XIX-lea, instituția istoriei nu a putut și nu poate explica acea ruptură în experiența modernă pe care o dezvăluie transformările semiotice și teletehnologice. Exemplele abundă, zdruncinând însăși noțiunea de „eveniment istoric", piatra de temelie a istoriografiei moderne.

Cum poate instituția istoriei să rămână în urma propriei dispariții? Cum poate practica istoriografică să organizeze *urma* scrierii sale dacă, derutată de nodul dintre literaritate și eveniment, nu reușește să perceapă sfârșitul unei practici de scriere?

Se spune că postmodernitatea este caracterizată drept „timpul manifestelor".[11] [12]Fără îndoială, această afirmație reflectă încercările actuale ale practicilor științifice și politice de a surprinde epoca, de a surprinde umbra care însoțește contemporanul. Fără îndoială, însăși noțiunea de „Manifest" este supusă aici unei răsturnări radicale, unei modificări a formei sau literarității sale, dacă vrea să explice caracterul spectral al contemporanului. Căci tocmai acesta este scopul: a înțelege evenimentul istoric, a-l explica în ajunul doliului.

Dacă postmodernitatea este caracterizată de o profuzie de - filozofii ale evenimentului, aceasta se datorează faptului că însăși noțiunea de eveniment care a definit modernitatea este alterată sau zdruncinată de natura spectrală a prezentului. Fie că evenimentul

---

[11] Jacques Rancière, *Le partage du sens,* Paris, La Fabrique, 2000.

[12] Hayden White, „Timpul manifestului". Keith Jenkins, Sue Morgand și Alun Munslow (ed.), *Manifeste pentru istorie,* Londra, Routledge, 2007, pp. 220-231.

este definit ca ceva neprezent, dar care caută să se manifeste în ceea ce este prezent, fie ca fiind contrar evenimentelor, dar realizându-se în ele, dobândind actualitate și prezență în ele, dar invariabil într-un mod provizoriu și modificabil, este întotdeauna vorba de elaborarea unui concept al evenimentului în afara legii temporalității, un eveniment mereu viitor, mereu suspendat în momentul realizării sale. Anxietatea produsă de reprezentarea evenimentului în postmodernitate este intim asociată cu problema înscrierii evenimentului, cu literaritatea viitoare care va organiza modurile reprezentării sale.

Mai mult, așa cum scrie Hayden White în *Tropicele discursului* , Evenimentul istoric, conceput în mod tradițional ca un eveniment care nu era doar observabil, ci și observat, este prin definiție un eveniment care nu mai este observabil și, prin urmare, nu poate servi drept obiect al cunoașterii la fel de sigur precum cel al evenimentelor prezente , care pot fi încă observate. Dar aici, continuă White, trebuie subliniată distincția dintre fapt și eveniment. Noțiunea de eveniment istoric a suferit o transformare radicală ca urmare a apariției în secolul XX a unor evenimente de o amploare, o scară și o profunzime de neimaginat pentru istoricii altor vremuri. De asemenea, secolul XX a fost martorul unei demantelări a conceptului de eveniment ca obiect al cunoașterii specific științifice [13]. Transformările tele-tehno-mediatice ale societății contemporane implică în mod necesar transformări sau rupturi de neimaginat în modurile de înregistrare, consemnare, reprezentare, citire și interpretare a evenimentelor. Această afirmație privește în principal istoria, dacă trebuie menționat că disciplina istoriografică nu este altceva decât rezultatul unei revoluții tele-tehno-mediatice.

Mai mult, însăși distincția dintre aspectele fenomenale ale unui eveniment (exteriorul său) și sensul sau semnificația sa (interiorul său) a fost serios pusă sub semnul întrebării în discuțiile contemporane. Semnificația evenimentelor nu poate fi distinsă de producerea lor, dar aceasta este instabilă, fluidă, spectrală. La fel de spectrală ca mișcarea lentă, unghiurile inverse, *zoom-urile* și repetiția în reprezentările video ale atacului asupra Turnurilor

[13] Hayden White, *Tropicele discursului,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1985, pp. 87-89.

Gemene din New York sau ale bombardamentului Palatului La Moneda din Santiago, Chile.

Dacă această dematerializare a evenimentului modern este analoagă cu dematerializarea operei de artă, dacă este un produs al transformărilor teletehnologice și al transformărilor literare pe care literatura le promovează ca regim al sensibilului, rămâne deschis discuției . Fără îndoială, în Chile, dezbaterile actuale despre relațiile dintre artă, politică și istorie, despre relația dintre eveniment și inscripție (dacă mai este posibil să vorbim în acești termeni), se concentrează pe aceste întrebări [14]. Poate din acest motiv merită să reamintim un comentariu al lui Willy Thayer despre evenimentul din timpul tele-tehno-mediatic al spectralității prezentului: „Fotografia cu care numărul special al revistei *El Mercurio* din 11 septembrie 2001 a pus în circulație, încă o dată, imaginea teledigitală a cerului newyorkez arzând ecranele și primele pagini ale planetei, o imagine pe care de-a lungul acelui an am tot văzut-o la televizor, în vitrină sau la restaurant, sau pe canapeaua de acasă, sau în imaginația noastră; o astfel de fotografie nu citează atât explozia turnurilor, cât evenimentul medierii sale, evenimentul ca mediere, medierea ca eveniment (...). Aceasta nu înseamnă că nu mai există un eveniment pentru că este subsumat medierii. Înseamnă că medierea se întâmplă, nu încetează să se întâmple, medierea nu încetează să coincidă cu evenimentul și evenimentul în mediere [15]. ”

Problemele sau dilemele pe care aceste aspecte le ridică disciplinei îi obligă pe istorici să reia o confruntare critică cu întreaga tradiție istoriografică occidentală. Această confruntare situează în mod necesar

[14] Nelly Richard, *Fracturi ale memoriei,* Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2007; Miguel Valderrama, *Modernisme istoriografice,* Santiago de Chile, Palinodia, 2009; Willy Thayer, *Technologies of Criticism,* Santiago de Chile, Ediciones/Metales pesados, 2010.

[15] Willy Thayer, *Fragmentul repetat,* Santiago de Chile, Ediciones/Metales pesados, 2006, pp. 34-35.

istoriografia într-un spațiu al chestionării postmoderne; dacă această denumire este înțeleasă în termeni postnaționali (într-o lectură apropiată de Jean-François Lyotard sau Fredric Jameson ), sau dacă este înțeleasă în termeni postcoloniali sau decoloniali - (într-o linie de lectură care găsește în operele lui Gayatri Chakravorty Spivak și Walter Mignolo două surse centrale de poziționare).

Cu alte cuvinte, este vorba de a sublinia cotitura critică care afectează disciplina astăzi, de a observa cum această cotitură critică perturbă și subminează însăși fundamentele discursului său [16]. Această cotitură critică în gândirea istoriografică contemporană are multiple puncte de origine, afilieri și moșteniri de ambele părți ale Atlanticului, în Nord și în Sud, în Europa, Asia, Africa și America Latină. Din același motiv, se poate observa că orice tradiție critică ar putea servi în cele din urmă drept punct de plecare pentru critica disciplinară, cu condiția ca acest punct de plecare să fie capabil să pună sub semnul întrebării și să zdruncine infrastructura conceptuală și metaforică ce organizează operațiunile de cunoaștere ale istoriografiei moderne. Fie că luăm ca referință tradițiile poststructuralismului francez și american, fie că luăm ca punct de cotitură în discuția istoriografică actuală critica reprezentării istorice, pe care teoreticieni precum Nelly Richard sau Beatriz Sarlo o dezvoltă cu privire la practicile culturale latino-americane de la mijlocul anilor optzeci [17], este întotdeauna vorba de a pune sub semnul întrebării efectele reprezentaționale ale rațiunii istorice, modurile de producție și reproducere ale politicilor sale de interpretare.

Pe scurt, s-ar putea spune că termenul „ istoriografie postmodernă ” nu urmărește nimic altceva decât să prezinte un spectru larg de lucrări care împărtășesc doar ideea că este necesar să se abandoneze, odată pentru totdeauna, programul mimetic în istoriografie. Această abandonare implică o schimbare amplă de

---

[16] Luis G. de Mussy (ed.), *Chilean Historiographical Balance. Ordinea discursului și turnura critică actuală,* Santiago de Chile, Ediciones Finis Terrae, 2008.

[17] Pentru această critică, vezi Néstor García Canclini, «Studii culturale: o cunoaștere într-un stat de dicționar?», Nelly Richard (ed.), *Despre studii culturale. Localități, traiectorii și dispute,* Santiago de Chile, CLACSO/Editorial ARCIS, 2010, pp. 123-131.

perspectivă.

Pentru a stabili un anumit *modernism istoriografic,* un modernism care ar aduce disciplina istorică în contact cu artele vizuale și literatura, cu filmul și media, cu imaginile și dispozitivele media. Această contagiune, care nu este altceva decât intrarea disciplinei în secolul XXI (o altă modalitate de a încadra apelul lui Immanuel Wallerstein de a „impresiona" științele sociale, adică de a le scoate din secolul al XIX-lea), necesită exercitarea unei practici aporetice, simultan nedisciplinată și disciplinată, radicală și conservatoare, experimentală și tradițională. O practică a aporiei , a unui pas imposibil care, la extrema exercitării sale, în extremismul radicalismului său, ar permite disciplinei să se deschidă către tot ceea ce, în tradiția sa, împiedică mutațiile, monstruozitățile și metamorfozele.

Afirmarea unei retorici a formei, a unei deveniri *cyborgice* Schimbarea istoriografică este afirmarea unei transformări deja în curs de desfășurare în cadrul disciplinei; este acceptarea schimbării, a schimbării radicale, ca vector performativ al practicii istoriografice. Această afirmare este antiteza acelor revizuiri cosmetice ale istoriei care constau în adăugarea de noi domenii de cercetare sau de noi forme de prezentare la procedurile și practicile consacrate ale istoriografiei tradiționale sau convenționale. Contrar a ceea ce ar putea crede istoricii profesioniști cu o înclinație epistemologică conservatoare , precum Gabriel Salazar, Cristián Gazmuri sau Manuel Vicuña, această mutație disciplinară nu implică o modernizare a disciplinei, o profesionalizare a practicilor sale sau o proiecție a „responsabilității sociale" în opera sa - istoriografică [18]. Cu atât mai puțin implică reproducerea vechilor modalități de a face istorie în noile formate media, așa cum au afirmat recent unii istorici cu o anumită mândrie. Nici nu este vorba de o schimbare de scară în modalitățile de organizare și reprezentare a practicii istoriografice, deoarece această schimbare

[18] Ideea unui program de responsabilitate socială și istorică pentru disciplină, ca „știință socială", se dovedește a fi profund conservatoare, întrucât nu reușește să pună sub semnul întrebării presupunerea antropologică care o guvernează și o determină (ideea de umanitate) și nu reușește să examineze critic mecanismele instituționale care o susțin. Un exemplu excelent al acestei poziții conservatoare în istoriografia chiliană este Gabriel Salazar. Vezi G. Salazar, „Istoriografia chiliană în secolul XXI: Transformare, Responsabilitate, Proiecție", în Luis G. de Mussy (ed.), *Chilean Historiographical Overview,* op. cit., pp. 95-167.

de scară, prin faptul că nu pune sub semnul întrebării politicile de încadrare care determină producerea de cunoștințe istorice, lasă în cele din urmă intact nucleul conceptual și metaforic care a organizat practica și teoria istoriografică în modernitate [19].

Dacă transformările în ordinea discursivă a disciplinei constituie schimbări sau rupturi într-un sistem dat de clasificare și reprezentare istorică și dacă aceste rupturi sau schimbări urmăresc să redefinească neîncetat regimul de vizibilitate al reprezentării istorice, atunci s-ar putea observa că istoriografia postmodernă nu urmărește nimic mai mult decât să atragă atenția asupra politicilor de încadrare și reîncadrare a disciplinei istoriografice pentru a le întrerupe definitiv. Dacă transformările din disciplină pot fi văzute ca „rupturi de cadru", ca rupturi și fracturi în sistemele de referință cu care istoricii sunt obișnuiți să reprezinte lumea, atunci *modernismele* istoriografice *care vor veni din* istoriografia postmodernă pot fi descrise, analog, ca un set susținut de eforturi de a reinteroga radical istoricitatea istoriei. Cu alte cuvinte, dacă figuri precum Hayden White, Frank Ankersmit și Michel de Certeau impun disciplinei o reflecție asupra *mediului* – adică asupra scrisului și a textului istoric – însăși evoluția istoriografiei postmoderne ar părea să impună noi relații analogice, noi contagiuni, noi puncte de fugă, noi distribuții și noi traiectorii ale sensibilului. Astfel, dacă problema „ruperii cadrului" în istoriografie s-ar referi în modernitate la ideea revoluțiilor istoriografice, la descrierea unor noi operațiuni de de-încadrare și reîncadrare a reprezentării istorice și, prin urmare, la identificarea transformărilor politice în însăși reprezentarea istorică, problema cadrului în istoriografia postmodernă s-ar referi în schimb la suspendarea oricărui cadru al reprezentării istorice . Această suspendare sau întrerupere a problemei cadrului în istoriografie ar repeta (alterând-o) problema picturii din secolul trecut. Prin urmare, dacă chestiunea mediului *în* pictură a fost mijlocul prin care disciplina picturii de șevalet s-a eliberat de ramă și de

[19] Pentru o deconstrucție a tradiției epistemologice dominante în istoriografia modernă, vezi Miguel Valderrama, *Posthistory. Historiography and Community,* Santiago de Chile, Palinodia, 2005; Luis G. de Mussy, « - Comparative Historiographies. The «total zero» of actual chilian istoriography», *ARBOR. Science, thought and culture,* CLXXXIII, No. 724, Madrid, 2007, pp. 189-201.

reprezentarea picturală, se poate spune în același mod că chestiunea mediului *în* istoriografie va fi mijlocul prin care disciplina va abandona programul mimetic și va îndrăzni, odată pentru totdeauna, să-și urmărească propriul scop. Criza picturii de șevalet, pe care Clement Greenberg o descrie la sfârșitul anilor 1940 [20], a fost simultan un efort disperat al artiștilor de a împinge la limite proprietățile de planeitate și frontalitate inerente picturii bidimensionale. Devine evident că culoarea și tușa de pensulă devin importante în pictură abia atunci când iluzionismul s-a retras ca obiectiv al picturii, iar mimesisul s-a retras ca teorie definitorie a artei. Abia atunci când pictura însăși a devenit un scop mai degrabă decât un mijloc și când tușa de pensulă a indicat că ar trebui să privim pictura mai degrabă decât să privim prin ea, în sensul că „prin" implică transparență, pictura s-a eliberat de reprezentare și a devenit abstractă într-un sens materialist . Geneza abstractului în pictura modernistă este, așadar, geneza abstractului material, unde proprietățile fizice ale vopselei - forma sa, suprafața sa plană , Materialitatea sa devine esența inevitabilă a picturii ca artă [21]. Arthur Danto a observat, cu o oarecare surprindere, că moștenirea modernismului a fost recent identificată cu „moartea picturii". Această identificare nu este întâmplătoare, deoarece exprimă doar, cu alte cuvinte, revoluția media care afectează în prezent pictura și artele vizuale și, prin extensie, istoriografia și științele sociale.

În efortul de a dezvolta o analiză a textului istoric ca întreg de sens, Frank Ankersmit a propus recent examinarea narațiunii istoriografice din perspectiva artelor vizuale, diferențiind astfel analiza picturală a textului de o analiză literară axată pe structurile de sens ale narațiunii. În acest scop, el distinge sensul „integral" al textului istoriografic de sensul parțial al fiecăreia dintre propozițiile sau structurile sale verbale. Conform acestei distincții, sensul integral al textului ar constitui „substanța narativă" a reprezentării istorice; această substanță ar fi un *analog* al sensului în pictură. În

[20] Clement Greenberg, „Criza tabloului de șevalet", *The Collected Essays and Criticism,* vol. 2, *Arrogant Purpose, 1945-1949,* Chicago, The University of Chicago Press, 1988, pp. 221-224. Pentru o expunere critică a tezei lui Greenberg, vezi Arthur Danto, „Modernismul și critica artei pure: viziunea istorică a lui Clement Greenberg", *After the End of Art. Contemporary Art and the Pale of History,* Princeton, Princeton University Press, 1997, pp. 61-78.

[21] Arthur Danto, «Modernismul și critica artei pure: viziunea istorică a lui Clement Greenberg», *După sfârșitul artei,* op. cit., p. 72.

cuvintele lui Ankersmit, „întrucât substanța narativă ca semn al (unei părți a) realității istorice este exprimată doar în textul istoric total, chestiunea «densității» sistemului istoric de sens nu este o chestiune a relației dintre diferite elemente ale aceluiași text istoric, ci o chestiune a universului narativ al textului." Echivalentul istoriografic al semnelor picturale care alcătuiesc pictura este textul istoric integral [22]. Schimbarea astfel introdusă în teoria istoriografică ne-ar obliga să examinăm istoria reprezentării istorice în lumina istoriei reprezentării picturale. Această examinare ar trebui să plaseze în centrul analizei noțiunile de „text" și „pictură" legate continuu de aceste istorii ale reprezentării. Astfel, și îmbrățișând retorica încadrării pe care o dezvăluie aceste istorii, istoria picturii ar fi indicativă pentru istoria istoriografiei. Mai mult, însăși punerea sub semnul întrebării a picturii ca schemă productivă de reprezentare picturală ar putea fi văzută aici ca indicativă pentru o punerea sub semnul întrebării similară a noțiunii de text asociată în mod obișnuit cu logica reprezentării istorice .

În ciuda conexiunilor revelatoare promise de analiza lui Ankersmit, aceasta trebuie în cele din urmă depășită, deoarece nu reușește să surprindă clar consecințele pe care le-ar avea cotitura abstract-materială pentru pictură și istoriografie. În pictură, consecințele acestei cotituri au fost deja pe larg observate și discutate, până în punctul în care Arthur Danto a mers până acolo încât a asociat ascensiunea modernismului în pictură cu „moartea picturii". În istoriografie, însă, consecințele cotiturii către abstracție și materialitate nu au fost încă suficient abordate în dezbaterile despre practica și teoria istoriografică. Deși aceste dezbateri sunt strâns legate de revoluția media în curs și de atenția reînnoită pe care transformările teletehnologice o generează în concepția istoriografică modernă a istoriei, ele tot nu reușesc să perceapă rupturile epistemologice implicate în interogarea textului și a scrierii în istoriografie.

Fără îndoială, sfârșitul programului mimetic va plasa, mai devreme sau mai târziu, istoricitatea istoriei în centrul discuției istoriografice. Această reînnoită chestiune a istoricității disciplinei

[22] Frank Ankersmit, „Afirmații, texte și imagini", Frank Ankersmit și Hans Kellner (ed.), *O nouă filosofie a istoriei,* Chicago, The University of Chicago Press, 1995, pp. 212-240; Frank Ankersmit, *Experiență istorică sublimă,* Santiago de Chile, Palinodia, 2008.

este una dintre cele mai vizibile consecințe ale cotiturii abstract-materiale din istoriografie. Această cotitură, plasând materialitatea practicilor instituției istorice în centrul discuției, chestionând cu răbdare efectele pe care le produc aceste practici și regimurile de adevăr cărora le dau naștere, nu numai că urmărește să interogheze cadrul care organizează aceste practici de semnificare, ci, mergând cu un pas mai departe, străduindu-se să facă vizibil cadrul invizibil care organizează fiecare cadru vizibil, urmărește în cele din urmă să întrerupă și să modifice practica istoriografică a reprezentării istorice.

Pe scurt, schimbarea critică din istoriografie este pur și simplu o altă modalitate de a denumi această atenție sporită acordată celor mai simple gesturi ale meșteșugului. Această atenție a readus știința istorică la epoca inocenței sale, forțând-o să reconsidere toate acele întrebări care îi demască inocența, întrebările simple ale inocenței sale: Ce este cititul? Ce este scrisul?

A pune aceste întrebări nu implică afirmarea unei esențe „mai reale" a istoriei și nici nu implică oferirea unui răspuns postmodern la întrebarea clasică „ *Ce este istoria?"*. A pune aceste întrebări este pur și simplu o altă modalitate de a voala vocația imunologică a rațiunii istorice. A pune aceste întrebări este poate doar o modalitate diferită de a iniția munca de deconstrucție a politicii identitare care păzește granițele interne ale disciplinei , monitorizând și reprimând tot ceea ce amenință efectiv sau potențial ordinea cunoașterii sale.

# II.
# CONCEPTE

# PENTRU O NOUĂ GRAMATICĂ DE ISTORIOGRAFIE

INTRODUCEREA UNEI gramatici postmoderne în istoriografie este o încercare de a explica mutațiile paradigmei politico-filosofico-istoriografice a istoriei. Aceste mutații necesită în mod necesar dezvoltarea unui vocabular istoriografic capabil să înțeleagă rupturile și transformările pe care le suferă disciplina atunci când nu se mai poate baza pe presupunerile epistemologice și ontologice care i-au organizat activitatea în modernitate. Discutând aceste rupturi și mutații, încercând să înțeleagă câmpul problemelor pe care postmodernitatea le impune oricărei gândiri politice, Antonio Negri a descris această perioadă ca o perioadă de tranziție care necesită dezvoltarea unor concepte și categorii capabile să întrezărească transformările care afectează societățile - contemporane de astăzi.<sup> [1] </sup> În științele umaniste, cercetători precum Mieke Bal[23] [24]sau Donna Haraway[25] De asemenea, acestea solicită necesitatea de a crea noi instrumente conceptuale pentru schimbările în curs.

Sarcina este imensă și necesită eforturi colective gigantice de cercetare, treceri de frontiere, călătorii între concepte , forme inedite de schimb interdisciplinar, mutații neașteptate, rituri de trecere, sacrificii și transfigurări, dar și extincții. Teatralitatea cerută de aceste reprezentări , dramaturgia pe care o necesită pentru a fi puse în mișcare, *spectacolele* la care dau naștere, ne obligă să

---

23 Antonio Negri, *Fabrica de porțelan: o nouă gramatică a politicii,* Barcelona, 2008.

24 Mieke Bal, *Concepte de călătorie în științele umaniste. Ghid de călătorie,* Murcia , Cendeac, 2009.

25 Donna Haraway, *Manifestul speciilor însoțitoare. Câine, oameni și alteritate semnificativă,* Chicago, Prickly Paradigm Press, 2009.

dezvoltăm un mod de gândire care caută să răspundă în permanență cerințelor impuse de constituția politico-epistemologică a prezentului. Această cerință de gândire a făcut din acest timp de tranziție un timp al manifestelor. Astfel, temporalitatea unui *timp al vorbirii pare* să coincidă cu temporalitatea *vorbirii despre timp.* În modul declarativ, scopul este de a afirma îndrăzneala și audacia unei gândiri, de a face loc unei pasiuni pentru concept care se exercită în urgența unui regres, împotriva a tot și a tuturor, și care revendică pentru sine doar non-contemporaneitatea *în cadrul* contemporanului.

Pasiunea pentru concepte, pentru concepte structurate prin afecte și percepții, necesită în mod necesar o muncă cu cuvinte care se prezintă întotdeauna în forme aporetice sau antinomice. Căci această muncă, această pasiune, este întotdeauna prinsă într-o dublă mișcare de construcție și deconstrucție , de tăiere și continuitate, de permanență și transformare , de imposibilitate și posibilitate.

Având în vedere aceste dificultăți și recunoscând problemele implicate în propunerea unei noi gramatici istoriografice înrădăcinate în postmodernism, termenul „ *Concepte"* a fost folosit pentru a sublinia lecturi, semne sau mărci distinctive ale unei alte forme de gândire, ale unei practici istoriografice care încearcă prin toate mijloacele să surprindă ruptura postmodernă, străduindu-se să o înregistreze într-un limbaj nou, în impresiile și suprapunerile unei memorii în mod necesar fragmentare și parțială.

Parafrazând-o pe Gayatri Spivak [26], s-ar putea observa că *secțiunea Concepte,* cu toate caracteristicile sale „facționale", „de bandă" sau „școlare", este pur și simplu o modalitate partizană de a îndemna la acțiune, de a-i incita pe tinerii cercetători să întoarcă în sfârșit spatele unei istoriografii fondate în secolul al XIX-lea și să înceapă să lucreze la elaborarea unui nou vocabular postmodern al istoriei.

un design grafic care își propune să răspundă provocărilor și urgențelor timpului prezent.

Acest vocabular, acest nou lexic istoriografic, dacă vrea cu adevărat să se impună în disciplină, trebuie să fie construit pe o

[26] Gayatri Chakravorty Spivak, *Moartea unei discipline,* Santiago de Chile, Palinodia, 2009.

gramatică istoriografică diferită, un nou mod de gândire constituit și organizat printr-o practică paradigmatică , care își propune să facă inteligibilă o serie de fenomene a căror relație este în mod necesar în afara câmpului vizual al istoriografiei tradiționale.

## EVENIMENT

O MODALITATE DE A explica ce înseamnă postmodernismul este să spunem că este o filozofie a evenimentului, iar o modalitate de a explica ce înseamnă istoriografia postmodernă este să spunem că este o istoriografie a evenimentului. Într-o astfel de descriere, elementul fundamental este noțiunea de „eveniment", care, pentru concizie, poate fi descrisă astfel: 1) un eveniment nu este exact - ceea ce se întâmplă (ceea ce sugerează cuvântul englezesc *),* ci ceva dat *în* ceea ce se întâmplă, ceva care a fost exprimat sau realizat sau care a primit formă în ceea ce s-a întâmplat. Cu alte cuvinte, evenimentul nu este ceva prezent, ci ceva care caută să se dea în ceea ce este prezent. Un eveniment nu este un fapt, ci ceva care acționează în cadrul unui fapt. Evenimentele se realizează în cadrul faptelor, dobândind actualitate și prezență în ele, dar întotdeauna într-un mod provizoriu și modificabil, astfel încât neliniștea fluxului de fapte este explicată prin evenimentele pe care le conțin. În ceea ce privește temporalitatea lor, evenimentele , fără a fi vreodată prezente, par să ceară un prezent, căutându-l și debordându-l în același timp. Dintr-o anumită perspectivă deconstructivă, evenimentele au structura promisiunii, a ceea ce Derrida numește imprevizibilul „a veni" *(à venir).* Cu alte cuvinte, în termenii lui Alain Badiou, evenimentele sunt - singularități ireductibile, „în afara legii" situațiilor (Alain Badiou, *L'Ethique).*

Discuția teoretică contemporană asupra noțiunii de eveniment se bazează în principal pe *Tezele despre filosofia istoriei* ale lui Walter Benjamin , filozofiile lui Gilles Deleuze (în principal *Logica simțului),* Alain Badiou ( în special cele două lucrări majore

ale sale despre eveniment : *Ființă și eveniment* și *Logica lumilor)* și Jacques Derrida *(Forța legii și Spectrele lui Marx).* În discursul istoriografic, principalele reflecții ale lui Hayden White și Frank Ankermist din ultimii ani s-au concentrat pe chestiunea evenimentului în narațiunea istoriografică. Eseurile lui Hayden White în *Realismul* figural (1999) și textul pionier al lui Ankermist, *Logica narativă* (1983), sunt esențiale pentru această discuție istorică.

Cu alte cuvinte, se poate argumenta că distincția dintre fapte și semnificații , considerată de obicei o bază a relativismului istoric, nu are alt obiectiv la Hayden White și Frank Ankersmit decât să ridice întrebarea despre evenimentul - istoric. Căci însăși natura anomală a evenimentelor, a fi în afara legii situației, ne obligă să ne întrebăm despre funcția semnificației atribuite evenimentelor. Din această perspectivă, faptele sunt o funcție a semnificației atribuite evenimentelor și nu un dat primar care determină ce semnificații poate avea un eveniment. Mai mult, așa cum scrie White, evenimentul istoric, conceput în mod tradițional ca un eveniment care nu a fost doar observabil, ci și observat, este prin definiție un eveniment care nu mai este observabil și, prin urmare, nu poate servi drept obiect al cunoașterii la fel de sigur ca cel al evenimentelor prezente, care pot fi încă observate. Dar aici, continuă White, trebuie subliniată distincția dintre fapt și eveniment. Noțiunea de eveniment istoric a suferit o - transformare radicală ca urmare a apariției în secolul nostru a unor evenimente de o amploare, o scară și o profunzime de neimaginat pentru istoricii altor vremuri și a demontării conceptului de eveniment ca obiect al unui tip specific științific de cunoaștere (Hayden White, *Textul istoric ca artefact literar). Transformările* tele - tehno-mediatice ale societății contemporane implică în mod necesar transformări sau rupturi de neimaginat în modurile de înregistrare, consemnare, citire și interpretare a evenimentelor . Această afirmație privește în primul rând istoria, dacă e să recunoaștem că disciplina istoriografică, ca scriere a timpului, nu este altceva decât rezultatul unei revoluții tele- tehno-mediatice (Miguel Valderrama, *Herodot și cei*

*neîngropați).*

Mai mult, însăși distincția dintre aspectele fenomenale ale unui eveniment (exteriorul său) și sensul sau semnificația sa (interiorul său) a fost serios pusă sub semnul întrebării în - discuțiile contemporane. Semnificația evenimentelor nu poate fi distinsă de producerea lor, dar aceasta este instabilă , fluidă, fantomatică. La fel de fantomatică ca mișcarea lentă, unghiurile inverse sau *zoom-ul.* și reiterarea reprezentărilor video ale exploziei Challenger , *ale atacului* asupra Turnurilor Gemene din New York sau ale bombardamentului Palatului La Moneda din Santiago , Chile. Orice încercare de a oferi o - analiză obiectivă a evenimentului , fie prin oferirea de detalii abundente , fie prin plasarea acestuia în contextul său, trebuie să ia în considerare două circumstanțe: 1) numărul de detalii identificabile în orice eveniment singular este potențial infinit și 2) contextul oricărui eveniment singular este infinit de extins sau cel puțin nu poate fi determinat obiectiv .

În Chile, discuția despre statutul evenimentului în istorie a căpătat o importanță - considerabilă în ultima vreme . Într-adevăr, se poate spune că apariția așa-numitei „Noi Istorii" este, într-un fel, rezultatul contrastării unei - istoriografii bazate pe evenimente cu o istoriografie structuralistă. Revenirea la „subiectul din carne și sânge", susținută de istorici precum María Angélica Illanes și Gabriel Salazar , nu implică doar o opoziție clară față de o înțelegere structuralistă a istoriei, ci și, în același timp, o concentrare privilegiată asupra apariției evenimentului în istorie, asupra acelor singularități ireductibile la o - situație socio-istorică specifică.

În domeniul dezbaterilor critico-filosofice, chestiunea evenimentului și-a găsit un loc excepțional în disputa purtată de Nelly Richard și Willy Thayer despre lovitura de stat din 11 septembrie 1973. Această dispută este organizată în jurul chestiunii evenimentului, despre posibilitatea de a distinge între un eveniment și un pseudo-eveniment și chiar și astăzi rămâne suspendată asupra gândirii istoriografice și filosofice naționale.

• Lecturi sugerate: Nelly Richard, *Fracturile memoriei ,* Buenos

Aires, Siglo XXI, 2007; Willy Thayer, *Fragmentul repetat: Scrieri într-o stare de excepție,* Santiago, Chile, Metales Pesados, 2008; Sergio Rojas, *Reflecții despre eveniment: Variațiuni asupra emergenței ,* Santiago, Chile, Universitatea ARCIS, 2007; María Angélica Illanes, „Istoriografia populară: O epistemologie a «femeii». Chile, anii 1980", în *Solar: Studii latino-americane,* nr. 1, Santiago, Chile, 1994; Gabriel Salazar, *Istoria de jos și din interior,* Santiago, Chile, Universitatea din Chile, 2004; Miguel Valderrama, *Herodot și cei neîngropați,* Santiago, Chile, Palinodia, 2008; Elizabeth Collingwood-Selby, *Marginea fotografică a istoriei,* Santiago de Chile, Ediciones/ Metales Pesados, 2009; Gilles Deleuze, *Logica simțului,* Madrid, Paidós, 1994; Jacques Derrida, Este posibil *să vorbim despre eveniment ?,* Madrid, Arena Libros, 2006; Hayden - White, *Textul istoric ca artefact literar,* Buenos Aires, Paidós, 2003; Frank Ankersmit, *Istorie și tropologie: Ascensiunea și declinul metaforei,* Mexico City, FCE, 2004; Frank Ankersmit, *Sublima experiență istorică,* Santiago de Chile, Palinodia, 2008; Dominick LaCapra, *Istorie în tranzit,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

## ARHIVĂ

CONFIGURAȚIA SA tehnică , arhivistică și istoriografică , arhiva se referă la colecția documentară a unei instituții. Mai precis, descrie un set de documente, indiferent de forma sau suportul lor material , a căror creștere s-a produs organic și a căror conservare respectă această creștere fără a o dezmembra vreodată. Cu alte cuvinte, arhiva este un depozitar de scrieri, o colecție de mărturii , o înregistrare de urme, imagini sau sunete. Manifestare externă a unui loc, constituția unei autorități și a unui depozitar, condiția arhivei este cea a unui stoc de impresii și a descifrării lor. Prin urmare, rămânând fidel sensului inerent tehnicii configurării sale, Paul Ricoeur a putut declara că fiecare „arhivă este scriere". Chiar înainte ca cuvântul arhivă să se refere la trecut, la urmele memoriei înregistrate , la fidelitatea tradiției , configurația sa tehnică declară deja că condiția sa primară este înregistrarea, că funcția arhontică a exprimării sale este posibilă doar cu condiția înscrierii și transcrierii . Arhiva astfel descrisă este „existența" reprezentării.

Cu alte cuvinte, dacă colecția documentară a unei instituții este definită drept arhivă , trebuie recunoscut și - faptul că condițiile de producție în care sunt organizate depozitarea și conservarea urmelor a ceea ce a fost deja spus corespund generic condițiilor de producție ale enunțurilor sale. Acest lucru este adevărat, cel puțin, dacă, așa cum sugerează Jacques Le Goff, într-adevăr, palavrageala libertină și verbosă a documentului stă la baza instrucțiunii pedagogice și moralizatoare a monumentului. Identitatea pe care critica contemporană pare să o stabilească între document și monument nu face decât să dezvăluie, în alți termeni,

structura elementară a distincțiilor și opozițiilor care au constituit istoric însăși noțiunea de arhivă. Această structură elementară a sensului găsește în noțiunea de „obiectivitate" valoarea fundamentală care a articulat un regim unic pentru producerea realității trecute , o ordine și o metodă pentru enunțarea Istoriei. Și totuși, critica este într-adevăr paradoxală. Căci cuvântul „document" poartă de la origine semnul unei instrucțiuni, - imperativul testamentar al unei învățături . Denunția acestei - contradicții nu ne împiedică însă să considerăm scrierile din arhivă drept documente, adică drept consemnări sau inscripții din trecut lipsite de orice pretenție edificatoare.

Tocmai datorită acestei naturi a afirmațiilor din arhivă, murmurului anonim și iresponsabil al feței sale gesticulante, arhiva a ajuns să fie prezentată ca un sistem de relații constituit din ceea ce se spune și ceea ce rămâne nespus, ca un spațiu finit și posibil al enunțării istorice. Conform acestei ca „istorie" (întrucât numai atunci când arhiva este disponibilă poate avea loc compararea noului cu vechiul, ceea ce produce istoria ca atare), dar și însăși noțiunea de realitate caracterizări izomorfe a materialului documentar, arhiva ar desemna marginea în care fiecare instanță de vorbire este conturată și delimitată. Și, mai larg , ar denumi sistemul de funcționare al unui anumit câmp enunțiativ, regularitatea care guvernează apariția , relevanța actuală și transformarea unui enunț într-o anumită perioadă istorică.

În teoria culturală postmodernă, arhiva este esențială în discuțiile din cadrul teoriilor culturale recente despre „noul" sau „ contemporanul". Într-un fel, preocuparea exprimată de istoricul evreu al memoriei , Yosef Hayim Yerushalmi, cu privire la *natura arhivistică* a societăților contemporane este prezentă astăzi în interesul actual pentru „chestiunea arhivei". Fără îndoială, după reflecțiile lui Michel Foucault asupra arhivei, problema științei arhivistice pare să implice nu doar ipoteza că arhiva este o condiție prealabilă pentru existența a ceva de genul acesta.

— fie ea considerată ca fiind exterioară arhivei, fie ca efect al unei ordini specifice de semnificație — ar părea a fi conținută sau implicată în discuția culturală despre arhivă.

În cuvintele lui Boris Groys, arhiva nu ar fi doar o mașină de producere a amintirilor, o mașină care fabrică istorie din materialul realității care nu a fost colectat, ci și o mașină care produce acea diferență numită „realitate ”.

• Lecturi sugerate: Andrea Giunta, *Obiecte mutante: Despre arta contemporană,* Santiago, Chile, Palinodia, 2010 [capitol: „Arhive”]; Miguel Valderrama, *Postistorie : Istoriografie și comunitate,* Santiago, Chile, Palinodia , 2005 [capitol: „Din arhivă”]; Michel Foucault, *Arheologia cunoașterii, Mexico City, Fondo de* Cultura Económica, 1978; Jacques Derrida, *Febra arhivelor: O impresie freudiană,* Madrid , Trotta, 1998; Boris Groys, *Despre nou: Un eseu de economie culturală,* Valencia, Pre-Textos, 2005; Boris Groys, *Sub suspiciune: O fenomenologie a mass-media,* Valencia, Pre-Textos, 2008; Mieke Bal, *Concepte călătoare în științele umaniste,* Barcelona, Cendeac, 2009 [capitol: „Pasiunea arhivei”]; Paul Ricoeur, *Memorie, istorie, uitare,* Madrid, Trotta, 2002.

# PREZENT

CUVÂNTUL „ACTUALITATE” este probabil unul dintre cele mai dificil de abordat în orice semantică istorică. Principala problemă în abordarea sa nu constă atât în pericolul permanent de a rămâne în urmă în raport cu acesta, cât mai degrabă în întrebările pe care termenul le pune însăși - arhitecturii oricărei semantici temporale. Căci cuvântul „ - actualitate” nu implică doar o distincție puternică între actual și virtual, nu doar o diferențiere între prezent și trecut, ci și, fundamental, o distincție între act și potență. Această distincție este inerent complexă, deoarece tinde să devină estompată în experiență, în ceea ce Paolo Virno a numit „memoria prezentului”.

Totuși, este util să păstrăm noțiunea de „act” pentru a înțelege prezentul actualității. După cum scrie Aristotel: „actul este existența lucrului”. A fi în act înseamnă a fi prezent. Cuvântul actualitate, care în uzul comun indică momentul în care existăm, astăzi, indică astfel mai presus de toate împlinirea unei posibilități, manifestarea unei facultăți, pe scurt, o realizare. Această definiție, înrădăcinată în Aristotel , tinde să lege un prezent (act) și o stare de potențialitate. Prin urmare, unii critici resping această determinare a termenului, avertizând că un act câștigă prerogativa temporală a prezenței doar din relația sa negativă cu ființa potențială (care este întotdeauna latentă, inactuală). Cu alte cuvinte, pentru ca actualitatea să fie astfel, trebuie să rupă toate legăturile cu latența potențialității . O actualitate este legată de trecut și viitor, fie ca o actualitate antică, fie ca o actualitate în virtutea...

va veni. Discuția devine mai - complicată dacă se încearcă determinarea diferențelor dintre evenimentele actuale și evenimentele contemporane, evenimente actuale și lucrurile noi, evenimente actuale și prezent sau evenimente actuale și modă.

În ciuda acestor complicații și a vertijului pe care îl pot - produce, este util să păstrăm utilizarea comună a termenului „ evenimente curente" dacă se urmărește recunoașterea naturii sale construite, a muncii enorme investite în actul de a crea orice eveniment curent. Evenimentele curente sunt create. Prin urmare, este important să știm din ce sunt făcute, dar și mai important este să recunoaștem că sunt create. Evenimentele curente nu sunt ceva dat, ci ceva produs activ. Sunt ordonate, investite și interpretate performativ printr-o serie de proceduri ierarhice și selective care sunt întotdeauna în slujba unor puteri și interese diverse. „Realitatea" evenimentelor curente ajunge în prezent doar prin intermediul unor dispozitive fictive, artefacte de captare și recunoaștere care organizează „acumul" istoric, precum însăși noțiunea de arhivă.

Ceea ce numim actualitate , scrie Willy Thayer, nu este un prezent și nici măcar un timp. „Mai degrabă, este un spațiu - unde, metonimic, converg prezenturi și moduri de producție (la rândul lor metonimice) de ordine diverse . Fiind constituită din timpuri de ordine diverse, actualitatea nu se poate constitui ca prezent. Când descriem actualitatea ca un spațiu în care converg timpuri de ordine diverse, nu înțelegem nici spațiul ca un teren comun prealabil în care sunt conținute timpuri diverse . Actualitatea nu este un a priori spațial care găzduiește nelimitat - temporalități multiple. Actualitatea pluritemporală nu este anterioară multitudinii punctate de timpuri, așa cum corpul lui Frankenstein nu este anterior pieselor care îl compun. Actualitatea nu precede arhivele care o populează și este constituită din pletora de prezenturi, îndepărtate unele de altele (și, de asemenea, îndepărtate de ele însele), care co-apar, activând amintiri , deschizând pasaje care se dezintegrează fără un centru." Fragmente aranjate într-un joc de accelerații care, ciocnindu-se sau atingându-se unele de altele, produc amintiri, disjuncții, gânduri mai rapide decât sinteza, depășind o ordine rezolvată a reprezentării.

Această actualitate operează
mai întâi ca supra-

piață, ca idee absolută, Santiago de Chile, Ediciones/ decât ca răscumpărare» (Willy Metalespesados, 2007). Thayer, *Fragmentul repetat,*

• Lecturi sugerate: Willy Thayer, *Fragmentul repetat : Scrieri în stare de excepție,* Santiago de Chile, Ediciones/Metales pesados, 2007 [capitol: „Lovitura de stat ca împlinire a avangardei"]; Paolo Virno, *Memoria prezentului: Un eseu despre timpul istoric,* Buenos Aires, Paidós, 1992; Giacomo Marramao, *Minima Temporada : Timp, spațiu, experiență,* Barcelona, Gedisa, 2005; Giacomo Marramao, *Kairós: O apologie a timpului oportun,* Barcelona, Gedisa, 2008; Giorgio Agamben, *Ce este contemporanul?,* Paris, Payot & Rivales, 2008; Reinhart Koselleck, *Straturile timpului: Studii de istorie,* Barcelona, Paidós, 2001; Jacques Derrida, „Deconstrucția actualității", *Radical Philosophy,* nr. 68, Londra, 1994, pp. 28-41.

## ANTINOMIE

ÎN DEZBATEREA despre postmodernitate , este acum o - convenție comună să se facă distincția între antinomie și contradicție. Această afirmație provine de la Fredric Jameson și se regăsește în lungul eseu din * *Semințele timpului** pe care* acesta îl dedică caracterizării logicii postmodernității. Antinomia postulează două propoziții care sunt radical și absolut incompatibile. În acest sens, este mai aproape de opoziție și contradicție logică decât de contradicție dialectică.

Fredric Jameson nu greșește când avertizează că ceea ce se află în spatele popularității crescânde a antinomiei în gândirea contemporană este dorința de a înlocui sau devaloriza noțiunea de - contradicție dialectică în analiza istorică. În acest sens, acest efort poststructuralist de clarificare analitică este profund anti-hegelian, deoarece se dezvoltă în opoziție cu toate acele analize istorice care au - conștient sau inconștient - matricea lor analitică în dialectica hegeliană . Această opoziție este filosofică sau, cel puțin, este organizată în jurul nucleului filosofic care structurează discursurile istoriografice moderne. Cu alte cuvinte, ceea ce este în joc în dezbaterile despre noțiunile de „antinomie" și „contradicție " este o ordine a discursului istoriografic, un mod de reprezentare a istoriei. Această discuție, pe care Ranajit Guha o descrie în termeni naratologici, adică luând în considerare - structura profundă de sens a narațiunii istoriografice, nu numai că afectează sau privește modalitățile de reprezentare a „realității" Istoriei, ci determină și principalele probleme ale epistemologiei istoriografice, fie prin validarea programelor - de cercetare ale disciplinei istorice în termeni epistemologici (cauzalitate istorică, determinarea

regularităților socio-istorice, justificarea statutului științific al cunoașterii istorice etc.), fie prin invalidarea acestora pe baza unei puneri sub semnul întrebării a cadrelor istorice care au condiționat construcția - istoriografiei moderne.

Relevanța antinomiei astăzi provine în primul rând din deconstrucție, când, în special în mâinile lui Paul de Man, a devenit instrumentul pentru expunerea a tot ceea ce era în conflict cu sine însuși în cadrul unei gândiri și al unui limbaj, evidențiind simultan paralizia și neproductivitatea sa esențială într-un fel de „amorțeală conceptuală ” (Fredric Jameson). Din antinomii, se poate concluziona că acestea organizează conceptual - reprezentarea contemporanului (sau a postcontemporanului?) pe baza interacțiunii opozițiilor și alternanțelor dintre identitate și diferență. Această interacțiune a opozițiilor și alternanțelor, pentru critici și istorici precum Fredric Jameson sau Perry Anderson , expune, fără îndoială, o anumită îngustime sau blocaj al gândirii postmoderne , dar pentru istorici precum Keith Jenkins sau Hayden White, dezvăluie - impasurile și aporii prezentului.

• Lecturi sugerate: Fredric Jameson, *Semințele timpului,* Madrid, Trotta, 2000 [capitol: „Antinomiile postmodernității”]; Ranajit Guha, *Vocile istoriei ,* Madrid, Crítica, 2001 [capitol: „Proza contrainsurgenței”]; Perry Anderson, *Originile postmodernității ,* Barcelona, Anagrama, 2000; Paul de Man, *Ideologia estetică,* Madrid, Tecnos, 1998.

# APORIA

DUPĂ CUM OBSERVĂ PE BUNĂ DREPTATE JACQUES DERRIDA , cuvântul „aporie" este un cuvânt grecesc uzat din cauza utilizării excesive, „obosit de filozofie și logică". Cuvântul „aporie" apare pentru prima dată în *Fizica IV a lui Aristotel* (217b-218a). Contextul în care apare termenul este problema timpului, definiția și natura sa. Aristotel examinează cu răbdare impasurile logice întâlnite de orice încercare de a determina existența timpului, „aporii" sau opozițiile inerente oricărui efort de definire. Aceste aporii ar avertiza asupra imposibilității elaborării unui concept comun de timp (217b), așa cum s-ar putea aștepta dintr-o examinare a presupozițiilor sau atributelor existenței ființei. Derrida, reluând definiția sa literală, ne amintește că „aporie" înseamnă „fără cale", „ fundătură", „dificultate" *(Apories,* Galileo, 1996). În sens figurat, am putea adăuga, aporie este aproape întotdeauna înțeleasă ca o propoziție fără soluție logică, ca o dificultate logică insurmontabilă.

Aporia ar putea fi numită — iar filosoful spaniol José Ferrater Mora subliniază într-adevăr acest lucru — antinomie sau paradox. Acesta este cazul paradoxurilor lui Zenon, numite și aporii sau dificultăți ale lui Zenon din Eleea (amintiți-vă, printre altele, celebrul paradox - din „Ahile și broasca țestoasă"). În tradiția filosofică, „aporia" este asociată cu scepticismul. În arena dezbaterilor postmoderne, introducerea aporilor, a unei gândiri despre aporie și a ceea ce ar putea fi numit și aporetică, se datorează în principal lucrării dezvoltate în atmosfera structuralismului și poststructuralismului francez. Fără a încerca să stabilim paternități și filiații (James Joyce ne avertiza deja că paternitatea este o „ficțiune juridică", o strădanie a voinței),

s- ar putea recunoaște în numele lui Jacques Lacan și Louis Althusser puncte importante de ruptură sau inflexiune față de tradiția dialectică predominantă în analizele istorico -filosofice ale secolului al XX-lea, așa cum nu ar trebui trecute cu vederea în opera unor filozofi precum Jacques Derrida și Jean-François Lyotard alte momente importante în dezvoltarea unei aporetici a timpului prezent . În domeniul analizei aporiei , poate că lucrările lui Jean-Claude Milner au fost fundamentale în recunoașterea rădăcinilor literare ale acestei gândiri.

• Lecturi sugerate: Jacques Derrida, *Aportas. Așteptând la limitele adevărului,* Madrid, Paidós, 1998; Jacques Lacan, Seminarul. Cartea a XI-a . *Cele patru concepte fundamentale ale psihanalizei,* Barcelona, Editorial Paidós, 1977; Jean-Claude Milner, *Fictitious Detections,* Paris, Éditions du Seuil, 1985; Jean-François Lyotard, *Diferența ,* Barcelona, Editorial Paidós, 1998; Slavoj Žižek, *Looking Askew: O Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture,* Mexico City, Editorial Paidós, 2000.

## ANACRONISM

ANACRONISMUL nu există ca un concept individualizat — sau ca o intrare de index — în bibliografiile despre timp, în teoria istoriografiei a lui Benedetto Croce , în filosofia istoriei a lui Raymond Aron, în teoria cunoașterii istorice a lui Henri-Irénée Marrou, în categoriile istoriei ale lui Chaim Perelman, în metodologia istoriei discipolilor lui Fernand Braudel sau în temele din indexurile revistei Annales . *S-ar putea chiar adăuga* că conceptul lipsește din ghidul de istorie deconstructivistă oferit recent de istoricul englez Alun Munslow. Anacronismul este un termen blestemat în istoriografie. Este unul dintre cele mai mari păcate pe care le poate comite un istoric . Poate că Lucien Febvre deține dubioasa distincție de a fi fost primul care a formulat, cu o claritate remarcabilă, condamnarea termenului. Anacronism: „Eticheta mă șochează. Este un pic, relativ vorbind, ca și cum ai vrea să mi-l arăți pe Cezar mort dintr-o împușcătură Browning într-un film . *"* Și mai grav: căci anacronismul instrumentelor materiale nu are aceeași greutate ca anacronismul instrumentelor mentale » *(Anale,* (1937). Definit ca intruziunea unei epoci în alta și ilustrat de exemplul suprarealist al lui Caesar fără craniu și cu creierul expus din cauza unei împușcături Browning , *anacronismul* este expus și condamnat mai explicit de istoricul francez în introducerea la studiul său clasic despre religia lui Rabelais : „Istoria este fiica timpului său. Nu spun asta, de fapt, pentru a o minimaliza. (...) Fiecare epocă își creează mental propriul univers." (...) El o elaborează cu propriile sale daruri, cu ingeniozitatea sa specifică, cu calitățile și înclinațiile sale, cu tot ceea ce îl distinge de epocile anterioare (...) problema constă - în a determina exact seria de

precauții care trebuie luate și prescripții cărora trebuie să ne supunem pentru a evita cel mai mare păcat dintre toate păcatele, cel mai iremisibil dintre toate: anacronismul" (Lucien Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVI siècle. La religion de Rabelais,* Paris, Albin Michel, 1968, p. 12).

„Cezar ucis de un foc de armă Browning " *este* un exemplu perfect de anacronism istoric . Exemplul presupune o coincidență structurală între o ordine cronologică și o ordine mentală. Nu te poți întoarce în timp și introduce elemente din epoci viitoare în epoci trecute. Nu poți introduce o armă de foc contemporană în timpul Imperiului Roman. Dar, în același timp, un istoric nu ar ezita să afirme că o analiză a conspirațiilor politice din Roma antică ar putea beneficia de analize și exemple de conspirații politice din epoca contemporană. Aporia care pare să reiasă din această observație își găsește cea mai clară manifestare în ideea lui Croce, Un singur timp istoric este condiția creării istoriei. Anacronismul este astfel conceput ca un segment de timp, ca o frântură de sens care luminează un moment istoric care avertizează că toată istoria este istorie contemporană. Ce atitudine ar trebui să adoptăm față de această aporie a cunoașterii istorice? Putem ignora aporia reprezentată de anacronism? Putem revendica anacronismul în istorie? Istoricii de artă precum Georges Didi-Huberman sau istoricii antichității precum Nicole - Loraux au întreprins recent munca de reabilitare a anacronismului . Această reabilitare implică un efort suprem de a perturba sau submina timpul istoric; presupune, cu alte cuvinte, gândirea că există moduri de conectare în istorie pe care le putem numi în mod pozitiv anacronisme: evenimente, noțiuni, semnificații care răstoarnă timpul cu susul în jos, care circulă sensul într-un mod care scapă de orice contemporaneitate , de orice identitate a timpului cu sine însuși. Însăși ideea unei multiplicități de linii temporale, de timpuri istorice diverse incluse în

specific. Exprimat într-o gramatică benjaminiană, în limbajul *Tezelor* despre filosofia istoriei ale lui Benjamin , anacronismul este practica istoriei împotriva curentului, un

salt al tigrului în trecut, pensula materialistă folosită împotriva curentului istoriei.

Pentru istorici precum Didi-Huberman, anacronismul apare tocmai la intersecția relației dintre imagine și istorie. Strict vorbind, anacronismul denumește suspendarea pe care fiecare imagine o produce în istoria pe care o poartă, supraviețuirea unor amintiri multiple și contradictorii. Didi-Huberman o numește istorie sincopată, o istorie a simptomelor. Această istorie ar fi o istorie a eterogenității radicale, a rupturilor, a emergențelor, până în punctul în care nu ar exista decât o istorie a anacronismelor , „istorie anacronică" (Didi-Huberman, *Înainte de timp ,* p. 45). Pentru Nicole Loraux, o apărare a anacronismului în istorie ar necesita întrebarea , de exemplu, de ce referințele la Freud sau Nietzsche sunt absente sau reduse la tăcere în operele unor istorici atât de importanți pentru dezvoltarea actuală a studiilor clasice, precum Pierre Vidal-Naquet și Jean-Pierre Vernart.

Disjuncția în însăși prezența prezentului, acel tip de non-contemporaneitate a timpului cu sine însuși, este ceva ce „anacronismul" spune și nu spune în același timp. Pentru a o exprima în termenii lui Derrida , Derrida *Spectrurilor lui Marx,* anacronismul în istorie ar numi o gândire deschisă către viitorul evenimentului, către promisiunea eterogenității sale radicale.

• Lecturi sugerate: Walter Benjamin, *Dialectica în suspans: Fragmente de istorie,* Santiago de Chile, ediţiile Universităţii ARCIS/LOM, 1996; Adolfo Willy, *Istoria a contratimpului: O constelaţie,* Mexico City, Ediţiile Era, 2006 [capitol: „Violenţa, deposedarea, globalizarea"]; Georges Didi-Huberman, *Înainte de timp: Istoria artei şi anacronismul imaginilor,* Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2005; Jacques Derrida, *Spectrele lui Marx: Starea de datorie, munca de doliu şi noua internaţională,* Madrid, Editorial Trotta, 2003 [capitol: „Injuncţiile lui Marx"]; Nicole Loraux, „Elogiul anacronismului în istorie", *Le Genre humain,* nr. 27, Paris, 1993, pp. 23–37; Jacques Rancière, «Le concept d'anachronisme et la verità de l'historien», *L'Inactuel,* nr. 6, Paris, 1996, pp. 53-68; Lucien Febvre, *Problema necredinţei în secolul al XVI-lea. Religia lui Rabelais,* Mexic, UTEHA, 1959; André Burguière (dir), *Dicţionar de ştiinţe istorice, Madrid, Ediciones Akai ,* 1991 [intrare: «Anacronism»].

## BIOGRAFÍA

POATE părea paradoxal că în epoca „morții autorului", a istoriei înțelese ca un „proces fără subiect", asistăm la un fel de revenire la biografie sau la scrieri similare acesteia, cum ar fi istoriile de viață, scrierile testimoniale, autobiografia, narațiunile de viață și autointerviurile. Toate aceste genuri, la prima vedere, prezintă un program de reprezentare istorică organizat în jurul identificării scrisului cu viața sau cel puțin în jurul presupunerii că o viață poate fi reprezentată sau relatată în scris. Mai mult, inițial, aceste scrieri *biografice* par să-și găsească justificarea finală în reformularea vechii idei neo-kantiene și istoriste conform căreia istoria universală este biografie, autobiografia umanității (Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire).*

Dintr-o anumită perspectivă critică, una care înclină spre o lectură structurală sau dialectică a societății , genul biografic este considerat o veche moștenire a culturii burgheze al cărei efect esențial este de a ascunde sau deghiza inegalitățile sociale. Prin urmare, biografia, poveștile de viață și autobiografia sunt adesea văzute ca surse de alienare socială, oferite la un preț scăzut unei piețe de cititori dornici să vadă în viețile „ceilalți" răzbunarea pe care o viață mizerabilă o poate provoca asupra propriei sale triste soarte zilnice. Cu toate acestea, și în conformitate cu moștenirea critică a tradițiilor marxiste heterodoxe perspectivei - dialectice și structurale, este posibil să găsim și poziții favorabile biografiei și poveștilor de viață, cum ar fi cele ale lui Walter Benjamin, pentru care

Biografia „arată cum întreaga viață a unui individ este prezentă într-una din operele sale, într-una din faptele sale [și] cum în acea viață este prezentă o întreagă epocă" (Walter Benjamin, *Teze despre istorie ).*

Termenul „biografie" a apărut abia târziu în limbile europene, la sfârșitul secolului al XVII-lea, ceea ce, evident, nu înseamnă că practica biografică nu fusese atestată mult mai devreme.

Urmând lucrările lui Marc Fumaroli despre biografie , este posibil să se distingă două perioade majore în acest gen. Din Antichitate până în secolul al XVII-lea a fost epoca scrierii „Vieților", în timp ce, de la - ruptura modernă încoace, biografia a devenit dominantă. Ceea ce s-a schimbat fundamental a fost modul în care erau aleși marii oameni, cei care devin subiecții biografiilor. Astăzi, entuziasmul pentru biografie pare să fi condamnat noțiunea de „Vieți" la uitare: „Cuvântul «Vieți» este demodat", scrie Fumaroli, „ este o rudă săracă condamnată la aziluri și cimitire . A dispărut, din perioada interbelică încoace, de pe vitrinele librăriilor și de pe coperțile cărților" (Marc Fumaroli, *De la «Vieți» la biografie : Amurgul Parnasului ).* Prima perioadă legată de „Vieți" ia ca unitate de măsură ciclul complet al vieții de la - naștere la moarte și este organizată după modelul vieților exemplare, modele de virtute sau sfințenie. Aceste „vieți" par să se refere la experiențele unui individ întreg și totuși sunt organizate în jurul ideii că „orice destin, oricât de lung și complicat, constă în realitate într-un singur moment: momentul în care o persoană știe pentru totdeauna cine este". Călătoria lui Pavel la Damasc nu este departe de aceasta, nici căderea sa de pe cal și convertirea la creștinism. Această afirmație, cu rădăcinile sale arhaice , aparține lui Jorge Luis Borges și , în concizia sa, descrie structura de sens exemplar care organizează narațiunea unor scrieri precum Viețile lui Plutarh sau Viețile exemplare ale Părinților Bisericii.

A doua perioadă, propriu-zis vorbind, cea a biografiei, se caracterizează prin accentul pus pe intervenția unor figuri istorice. Este perioada biografiilor marilor oameni de stat, politicieni și generali, artiștilor și marilor mecenate. Această perioadă este caracterizată de idealul obiectivității și al căutării

adevărului. Și în timp ce, așa cum afirmă biografi precum Quentin Bell și Terry Pinkard, dragostea pentru subiect este impulsul general din spatele fiecărui proiect biografic, această dragoste este întotdeauna subordonată valorilor „adevărului" istoric sau „obiectivității", oricât de dificil ar fi aceste valori de apărat în cadrul proiectului biografic-tanatografic. Ei bine, așa cum conceptul filosofic de a fi-spre-moarte aparține regulilor genului biografic (astfel încât nicio biografie nu poate fi considerată completă cât timp subiectul biografiei rămâne viu), tot așa și căutarea adevărului asupra cultului persoanei face parte din infrastructura sa - sau, dacă vreți, din pactul biografic dintre autor și cititor : *Amicus Plato, sed magis amicas veritas* , ar putea spune și biograful epocii moderne.

În recentul său studiu despre biografie, istoricul francez François Dosse propune - distincția a trei moduri de abordare biografică: epoca eroică, epoca morală și, în final , epoca hermeneutică (François Dosse, *Arta biografiei).* Deși este adevărat că analizele contemporane utilizează predominant o abordare a biografiei marcată de reflexivitate și detașare, nu este mai puțin adevărat că această detașare și reflexivitate nu exclud prezența figurilor eroice în imaginarul social. Pentru a corobora această afirmație, este suficient să ne amintim de - biografii contemporane precum biografia filosofului Michel Foucault realizată de Didier Eribon sau biografia pe care istoricul chilian Gonzalo Vial i-a dedicat-o lui Augusto Pinochet.

În final, în această prezentare a modalităților de clasificare a tipurilor biografice, merită să ne amintim obiceiul printre cercetătorii genului de a distinge între biografiile scrise *în stil anglo- saxon,* care încearcă să răspundă acelei preocupări aproape obsesive de a urmări, zi de zi, subiectul biografiei până la ultimele sale - colțuri; și biografiile scrise *în stil francez,* mai puțin ambițioase din punct de vedere al cercetării documentare , dar mai pretențioase din punct de vedere literar.

Având în vedere pluralitatea scrierilor care par să convergă în genul biografic

, studii recente au propus descrierea ansamblului de scrieri, stiluri, tipuri și registre care converg în biografie sub termenul de „spațiu biografic" (Leonor Arfuch, **El espacio biográfico*).* Acest concept ar permite luarea în considerare a - specificităților respective ale - diferitelor registre, fără a pierde din vedere dimensiunea lor relațională, interactivitatea lor tematică și pragmatică și utilizările lor în diferite sfere de comunicare și acțiune. În timpul nostru , scrie Arfuch, este posibil să studiem circulația narativă. al vieții publice și private , individualizându-se în diferitele genuri, în dubla dimensiune a unei intertextualități și a unei interdiscursivități, adică în deriva nelimitată a „ideologemelor" la nivelul doxei - modele de viață, de succes, de afectivitate -, dar și în interactivitatea formală și deontologică a discursurilor implicate în construcția lor (procese narative, puncte de vedere, scheme enunțiative, turnuri retorice , modalizări ale ființei și ale ar trebui să fie).

• Lecturas sugeridas: Leonor Arfuch, *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002; Leonor Arfuch, *Crítica cultural entre política y poética,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008 [cap: «La autobiografía como (mal de) archivo»; y «Memoria y autobiografía»]; Jorge Balán, *Cuéntame tu vida,* Buenos Aires, Planeta, 1991; Roland Barthes, *Roland Barthes por Roland Barthes,* Madrid, Kairos, 1978; Nora Catelli, *El espacio autobiográfico,* Barcelona, Lumen, 1991; Maria Chirico, *El retorno de lo biográfico: los relatos de vida,* Buenos Aires, CEAL, 1992; Anthony Giddens, *La transformación de la intimidad,* Madrid, Cátedra, 1995; Jacques Revel, «La biographie comme problème historiographique», *Montagnes. Méditerranée. Mémoire, Mélanges offerts à Philippe Joutard,* Provenza, Université de Provenza, 2002; Pierre Bourdieu, *Razones prácticas,* Barcelona, Anagrama, 2002 [cap: «La ilusión biográfica»]; Marc Fumaroli, «Des 'Vies' à la biographie: le crépuscule du Parnasse», *Diogène,* N° 139, Paris, 1987; Françoise Dosse, *El arte de la biografía. Entre historia y ficción,* México, Universidad Iberoamericana, 2007.

# BIOPOLÌTICA

ÎN DOMENIUL istoriografiei latino-americane, poate că - meritul introducerii termenului de biopolitică în dezbaterile istoriografice contemporane îi aparține istoricului de artă Andrea Giunta (Andrea Giunta, *Obiecte mutante )*. Este adevărat că termenul are deja o lungă istorie politică și ideologică (Agnes Heller, *Naşterea biopoliticii),* asociată în general cu politicile eugenice din prima jumătate a secolului al XX-lea și, mai precis, cu un curs de - transformări socio-istorice ale modernității, care își găsesc - expresia în cercetarea prezentată de Michel Foucault la mijlocul - anilor șaptezeci la *Collège de France.* Prima sa paradigmă istoriografică. Cercetările ulterioare dezvoltate de filozofi precum Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Peter Sloterdijk și Alain Brossât au conturat în cele din urmă un câmp dominant de analiză în cadrul unui sector larg al cercetării sociale contemporane. În America Latină, publicații colective precum * *Rastros y rostros de la biopolítica* * (2009) și * *Ensayos sobre biopolítica* * (2007) au căutat să popularizeze problema în cadrul științelor sociale și umaniste ibero-americane . În Chile, lucrările colective **Biopolíticas del Sur* * (2010) și * *Michel Foucault: Neoliberalismo y biopolítica* * (2010) demonstrează importanța și centralitatea discuției dintre filozofi, sociologi , istorici și politologi .

Totuși, în ciuda intensității discuției și a volumului extins de literatură deja produsă de rețeaua de cercetători axați pe biopolitică, persistă îndoieli și ezitări când vine vorba de

Pentru a defini sau caracteriza sfera problemelor abordate de acest nou termen. Uneori, pare că totul se încadrează în biopolitică sau că biopolitica este dintr-o dată un corp de texte și referințe care încearcă să înlocuiască marxismul ca sursă de referințe critice.

Filosoful argentinian Edgardo Castro are dreptate când subliniază că, de când Foucault a introdus termenul în anii 1970, biopolitica și problemele asociate acesteia au ocupat un loc din ce în ce mai relevant în gândirea politică contemporană. Până în punctul în care acum este posibil să - vorbim despre un curent sau o tradiție a gândirii biopolitice.

Dacă luăm ca punct de referință cursul în care Michel Foucault a inventat termenul de biopolitică *(Nașterea biopoliticii ,* 1979), va deveni rapid clar că obiectul analizei nu este altul decât istoria liberalismului sau, mai bine spus, a rațiunii guvernamentale liberale . Pentru Foucault, în fapt, atât statul modern, cât și biopolitica pot fi înțelese în mod adecvat doar după ce - guvernamentalitatea liberală a fost analizată. Cu alte cuvinte , este vorba de analiza tehnologiei generale a puterii, precum și a mutațiilor sau pragurilor care au asigurat funcționarea - mecanismelor și instituțiilor liberalismului încă din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Pentru Foucault, capitalismul și modernitatea desemnează istoria liberalismului ca o istorie a biopoliticii. Această istorie nu se prezintă fără mutații și transformări. Înșiși termenii liberalism și neoliberalism pot servi aici pentru a desemna două momente sau etape din istoria unei tehnologii generale a puterii. Momente sau etape care se identifică, de altfel, cu o istorie a suveranității și a guvernamentalității, cu o istorie a mecanismelor puterii și a formelor de adevăr .

Edgardo Castro prezintă această istorie folosind un cadru expozitiv pe care, pentru claritate, îl vom cita pe larg. Citindu-l pe Foucault prin prisma filosofului argentinian, se poate observa că în cazul liberalismului din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, liberalismului clasic, raționalitatea guvernamentală liberală funcționează tocmai ca o limită a exercitării suveranității politice, care se conturase în conceptul de Rațiune de Stat. Prin urmare, Foucault vorbește despre o analiză a rațiunii guvernamentale „în exercitarea

suveranității politice". În cazul neoliberalismului, în numeroasele pagini dedicate poziției lui Ludwig Erhard în 1948, discursurilor și pozițiilor sale politice, Foucault arată cum ordoliberalismul german caută o legitimare a suveranității politice , pe atunci inexistentă în Germania, prin respectarea libertăților economice (Edgardo Castro, *Ce este politica pentru biopolitică?).* Această fractură sau mutație în ordinea legitimării suveranității îl determină pe Foucault să avertizeze asupra unei noi forme de politizare a vieții, unde ceea ce este în joc nu este doar politizarea vieții biologice , ci constituirea unui spațiu politic dincolo de viață, pe terenul pe care Occidentul greco-roman îl lăsase în mod tradițional liber economiei și ființelor vii (plante, animale, sclavi) și pe care limba greacă îl desemnase cu cuvintele *oikia* și *zoe.*

Cu alte cuvinte, contestând - legătura politico-istoriografică a problemei prezentate, s-ar putea spune că categorii moderne precum „drept", „suveranitate" și „democrație" trebuie profund revizuite și regândite în lumina problemei biopolitice. Și nu doar pentru că aceste categorii nu mai organizează discursul politic contemporan , ci pentru că, privite din orice unghi, aceste categorii par din ce în ce mai direct compromise de ceva ce transcende limbajul lor obișnuit, trăgându -le într-o dimensiune din afara cadrelor lor conceptuale. Acel „ceva" este tocmai obiectul biopoliticii, al celor doi termeni care constituie relația ce alcătuiește categoria „biopolitică". Din nou, ce este acest ceva, care se organizează în relația dintre politică și viață? Urmând lectura filosofului italian Roberto Esposito, s-ar putea spune că acest „ceva" se referă la dimensiunea lui *zoé,* adică a vieții în simpla sa menținere biologică sau, cel puțin , la linia de conexiune de-a lungul căreia *biosul* se uită în *zoé,* devenind astfel și el naturalizat . Datorită acestui schimb terminologic, ideea de biopolitică tinde să se situeze într-o zonă gri, de dublă indiscernibilitate (Roberto Esposito, *Bios).* Pe de o parte, pentru că în interiorul ei se află un termen *(bios)* care amenință să-i distorsioneze trăsătura cea mai importantă (politica), iar pe de altă parte, pentru că, în cele din urmă, se referă la o exterioritate a vieții (dimensiunea lui *zoé),* la un fel de dimensiune imposibilă în care viața ar apărea absolut - naturală, lipsită de orice ordine

de sens sau trăsătură formală. În ciuda acestei dificultăți de determinare conceptuală, merită să ne întrebăm astăzi, împreună cu Roberto Esposito, dacă nu există o viață naturală care să nu fie, în același timp, și tehnică; dacă relația dintre *bios* și *zoé* ar trebui să includă techne *ca* un al treilea termen corelat, sau poate ar fi trebuit să o includă întotdeauna.

În domeniul istoriografiei postmoderne , răspunsul la dilema pusă de Esposito nu este singular. Prin urmare, este posibil să găsim abordări analitice care par să favorizeze o tratare a relațiilor de putere în societate dintr-o perspectivă biopolitică pe care am putea-o numi extinsă. Din această perspectivă, problema biopolitică ar fi constitutivă a modernității, având rădăcinile sale în secolul al XVI-lea și în procesele de constituire a ideii moderne despre lume. Cucerirea Americii și însăși formarea societății coloniale, cu dubla sa matrice europeană-americană, ar fi principalele procese istorice care ar organiza (biopolitic) modernitatea. Lucrări de referință esențiale din această linie de analiză sunt cele ale lui Enrique Dussel și Santiago Castro-Gómez, în special cartea acestuia din urmă, **Aroganța punctului zero: știință, rasă și iluminare în Noua Granada (1750-1816)**.

orientare istoriografică biopolitică pare să favorizeze o perspectivă analitică mai concentrată pe problemele istoriei contemporane, unde mecanismele de securitate, control și guvernare primesc o atenție privilegiată. Aceste lucrări pot fi organizate în linii mari sub lanțul de comandă al lui Foucault: *securitate, teritoriu, populație.* În Chile, María Angélica Illanes pare să avanseze în această direcție în cărțile sale ulterioare, în principal în **Cuerpo y sangre de la política** (2006). În mod similar, acest lucru poate fi observat în cercetarea dezvoltată de José Molina asupra tineretului și aparatelor de stat, precum și în

În investigațiile lui Pedro Rosas Aravena, acesta trece de la analiza rădăcinilor biopoliticii la închisoare și politică.
închisoarea politică, o perspectivă

• Lecturi sugerate: Alain Brossât, *La democracia immunitaria ,* Santiago de Chile, Palinodia, 2008; Andrea Giunta, *Objetos mutantes. Sobre arte contemporáneo, Santiago de Chile,* Palinodia, 2010 [cap.: „Biopolitică"]; Roberto Esposito, *Bios. Biopolítica y filosofía,* Buenos Aires, Amorrortu, 2006; Giorgio Agamben, *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida,* Valencia, Pre-Textos, 2003; Michel Foucault, *Birze de la biopolitica. Curso en el Collège de France (1978-1979),* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007; Peter Sloterdijk, *Reguli pentru parcul uman,* Madrid, Siruela, 1998; Ignacio Mendiola (ed.), *Traces and Faces of Biopolitics ,* Barcelona, Anthropos, 2009; Gabriel Giorgi și Fermín Rodríguez (comp.), *Eseuri despre biopolitică: Excese de viață,* Buenos Aires, Paidós, 2007; Vanessa Lemm (ed.), *Michel Foucault: Neoliberalism and Biopolitics,* Santiago de Chile, Universidad Diego Portales, 2010; Isabel Cassigoli și Mario Sobarzo (eds.), *Biopolitics of the South,* Editorial ARCIS, 2010 [în special: Edgardo Castro, „What is Politics for Biopolitics?"]; Santiago Castro-Gómez, *The Hubris of Point Zero: Science, Race, and Enlightenment in New Granada (1750–1816),* Bogotá, Instituto Pensar , 2004; Pedro Rosas Aravena, *Rebeliune, subversiune și închisoare politică. Crima și pedeapsa în tranziția chiliană, 1990-2004,* Santiago de Chile, Lom Ediciones, 2004; José Molina, «Youthful Lifes and Null Subjectivities: Elements for an Analysis of State Control Devices (Santiago de Chile, 2000-2008)», în Vanessa Lemm (ed.), *Michel Foucault: Neoliberalism and Biopolitics,* Santiago de Chile, Universidad Diego Portales, 2010, pp. 123-150.3

## Canon

Istoriografia, considerată - cândva o știință precisă și în mare măsură infailibilă în secolul al XIX-lea, a ajuns să fie considerată de criticii săi și de mulți dintre practicienii săi - de la sfârșitul secolului al XX-lea și începutul secolului al XXI-lea încoace - doar ca un alt discurs despre trecut: fie el individual, instituțional, colectiv sau național . Ce s-a întâmplat în două secole pentru a transforma istoria riguroasă, științifică și metodică a școlilor istoriste ale lui Ranke, Humboldt, Fustel de Coulanges , Langlois, Lavisse, Seignobos și Monod în istoria fragmentată care caracterizează istoriografia postmodernă de astăzi? Cum putem confrunta îndoielile și posibilitățile actuale de a scrie despre trecut, fie el colectiv sau personal? Ce autori, școli, paradigme sau modele au reușit cu adevărat să abordeze criza de reprezentare provocată de experiențele extreme ale secolului al XX-lea?

Dintr-o perspectivă analitică mai atentă la starea actuală a disciplinei, ne-am putea întreba în egală măsură dacă un istoric de astăzi poate rămâne inconștient de discuțiile care au loc în filosofia limbajului, post-structuralism, teoria critică , semiotică, studii culturale, cliometrie, studii de gen și psihanaliză. Poate o relatare sau o narațiune istorică (din paradigma tradițională, autosuficientă) să concureze cu - orice serial de televiziune, eseu video sau montaj video de pe www.youtube.com ?

O alternativă la amenințarea postmodernă și la presupusa imposibilitate de a scrie istorie apare atunci când presupunem că certitudinea rezidă în romantismul întrebării sincere, nu în precizia răspunsului imediat . În acest fel, istoria - și oricare dintre versiunile sale - grafice - poate încerca să se distanțeze de simplul exercițiu de a-ți păta mânecile cu cerneala

altora, în gestul eternilor scribi, savanți și avocați. În această linie de analiză, se poate observa că propunerea este de a înțelege că metodele de control istoriografic asociate cu autopsia lui Herodot, referințele psihologice ale lui Tucidide, erudiția și gramatica istorică a lui J. Mabillon , istorismul lui Ranke, Humboldt, Monod, Lavisse și Meinecke, *structuralismul lui Levi-Strauss și al școlii din Annales, istoria totală și* perspectiva pe termen lung a lui Fernand Braudel, narațiunea densă a lui Clifford Geertz, textul istoric ca artefact literar al lui Hayden White , categoria utilă de gen a lui Joan Scott, studiile culturale ale lui Raymond Williams , operațiunea istoriografică a lui Michel de Certeau, istoria conceptuală a lui Koselleck și experiența istorică sublimă a lui Frank Ankersmit (ca să numim doar cele mai importante), constituie doar *o/o altă* versiune a conceptului de istorie și a - modului său corespunzător de a scrie trecutul tratat ca istorie pentru ultimii 2500 de ani. Din *Este înțeleasă astăzi, la începutul secolului al XXI-lea , ca un gest – o provocare – un prag fictiv – care se materializează și poate exista doar prin suveranitatea momentului și a* cele de mai sus, putem presupune că a sosit momentul să presupunem necesitatea revizuirii și recunoașterii - ajustărilor necesare la matricea disciplinară.

Această provocare/incertitudine ne obligă să ne angajăm într-o chestionare nostalgică și autocritică care explorează implicațiile legării conceptelor de teorie, canon și istoriografie (chiliană) într-un gest analitic suveran față de evoluția postmodernă și vastul său flux de mișcări și îndoieli. În cadrul acestui nou cadru conceptual, putem încadra discuția despre postmodernitate ca o discuție - despre *canon,* oricare ar fi acesta. Deocamdată, utilitatea utilizării *regulii* ca și criteriu problematic este înțeleasă în măsura în care ne permite să structurăm un „câmp de forță" fictiv și în esență instabil, dar unul care este foarte util atunci când evaluăm ce sunt (și ce pot deveni) operațiunile istoriografice într-un viitor nu prea îndepărtat. Cu alte cuvinte, căutarea oricărui *canon.*

*aporiei.* Prin urmare, deși poate răspunde unor criterii diferite – autori, texte, idei, propuneri programatice, școli, mișcări etc. – singurul lucru care contează este că acest canon poate fi

infirmat și extins, precum și scurtat și restrâns, pentru a reveni apoi la locul său într-o formă nouă.

Cu alte cuvinte, atunci când vorbim despre criteriul „canonului", înțelegem conceptul nu ca pe selecția, excluderea sau consacrarea unui anumit agent cultural, ci ca pe însăși esența dezbaterii din jurul atribuirii de valoare și recunoașterii istoricității/canonicității, pe care fiecare istoric/critic trebuie să o ia în considerare și să o evalueze înainte de a aplica metoda/metodele sale istorice pentru a scrie și reconstrui trecutul ca Istorie. Publicat inițial în revista *History and Theory* (nr. 27, 1987) și ulterior în cartea lui Frank Ankersmit, *History and Tropology* (1994), „Istoriografie și postmodernitate" este un eseu cheie în discuția istorică din ultimul deceniu . Credem că eseul-manifest al lui Ankersmit rămâne important atunci când se analizează dezbaterile actuale din scena istoriografică chiliană . Dezbateri caracterizate prin simplificarea tuturor criticilor contemporane ale practicilor istoriografiei cu etichete rapide și liniștitoare precum „relativist", „fragmentar " și „impractic". Recunoaștem trei niveluri fundamentale de reflecție în eseul lui Ankersmit. Prima se referă la noile condiții ale timpului nostru (postmodernitatea) în lumina cărora textul istoric și figura istoricului trebuie regândite. În al doilea rând, considerăm interesantă lucrarea dezvoltată în jurul mișcărilor conștiinței istorice de la profesionalizarea sa la începutul secolului al XIX-lea până în prezent. În cele din urmă , evidențiem definirea teoriei și textului istoriografice postmoderne ca fiind a- -științifice, nu anti- științifice.

În ceea ce privește noile - condiții ale timpului nostru în care trebuie luate în considerare mișcarea conștiinței istorice și a textelor istoriografice , punctele de plecare ale lui Ankersmit sunt supraproducția actuală în istoriografie , cum ar trebui și poate fi abordată și ce atitudine ar trebui adoptată față de acest val de istorici, noi titluri și lucrări despre trecut. Prin urmare, el vede mecanismul de depășire a crizei istoriei ca generând o nouă relație cu trecutul, începând cu o - recunoaștere „completă și onestă" a locului sau „poziției" în care se află fiecare istoric atunci când scrie istoriografie. De aceea, nevoia imperativă de a solicita teoretic scrierea

istorică și voința de a încerca să o elibereze de orice esențialism care o subordonează apar ca unele dintre propunerile semnificative ale savantului olandez pentru relocarea operei istoricului în noul său spațiu post-istoric .

La rândul său, propunerea lui Ankersmit de a justifica - schimbarea cadrului teoretic este destul de provocatoare și provocatoare. El postulează că deplasarea conștiinței istorice moderne către una postmodernă poate fi înțeleasă prin imaginea unui copac care trece printr-o schimbare de anotimp. Această transformare, potrivit autorului, se explică prin faptul că textele istorice postmoderne au stabilit *o tendință susținută în ceea ce privește tradiția esențialistă a Istoriei și a* trecutului așa cum sunt scrise în istoriografia rațională și/sau științifică. Nu mai este posibil să înțelegem, să vizualizăm sau să decodăm - realitatea *și* trecutul ca și cum ar avea o esență ultimă sau o - explicație codificată. Astăzi știm că există *trecuturi* și chiar trecuturi-viitoare. Urmând această logică , filosofii istoriei și-au concentrat mai întâi interesul asupra trunchiului, apoi istoricișții asupra ramurilor și, în final, postmoderniștii și-au mutat atenția asupra frunzelor. De asemenea, este demn de remarcat faptul că acest autor asociază istoria mentalităților cu istoriografia postmodernă . Problema este însă că, potrivit lui Ankersmit, anii 1990 au marcat „toamna istoriografiei occidentale", lăsând doar frunze vechi pe cale să cadă peste frunze deja uscate sau pe cale să se dezintegreze.

Astfel, în mai puțin de două sute de ani, vântul rece al raționalismului modern eșuat ne-a lăsat cu o istorie care, în cele din urmă, a fost incapabilă să conecteze științific prezentul frunzelor sale recent căzute, nici ramurile care le-au ținut inițial, nici trunchiul care ar fi trebuit să le explice și să le îmbrățișeze. Prin urmare, poziția lui Ankersmit se îndreaptă spre mit și sublim ca o punte între trecutul care nu mai există și prezentul care caută să se înțeleagă pe sine. Această înțelegere s-ar baza pe recitirea („jocul") urmelor - frunzele - - fără a lua prea mult în considerare contextul lor. „Ceea ce urmează acum pentru istoriografia occidentală este să adune frunzele căzute și să le studieze, indiferent de originea lor", observă istoricul olandez.

În ceea ce privește cel de-al treilea nivel de analiză, acesta se referă la tipul de colecție de

frunze pe care dorim – și suntem capabili – să o întreprindem: o posibilitate este una științifică, cealaltă, una neștiințifică. Pentru a realiza cea de-a doua , autorul subliniază că ceea ce este necesar este „să ne gândim la trecut, mai degrabă decât să continuăm să -l investigăm". Dovezile și dovezile empirice nu mai sunt suficiente; Ankersmit dorește să îmbrățișeze decuplarea dintre prezent și trecut, adoptând o poziție mai apropiată de un - echilibru estetico-mitic, dar fără a nega legăturile necesare și pertinente cu un raționalism neștiințific, tolerant și onest. Această nouă fuziune metodologică nu neagă atributele gândirii raționale și empirice , ci înțelege și că autocritica este fundamentală pentru sănătatea oricărui demers epistemologic. Integrarea mai multor variabile necesită sistematizare și ierarhii, dar și înțelegerea faptului că erorile sunt extrem de productive: „Postmodernismul nu respinge scrierea istorică științifică, ci doar ne atrage atenția asupra cercului vicios al modernismului care ne-ar face să credem că nimic nu există în afara lui. Cu toate acestea , în afara lui se află întregul tărâm al scopului și sensului istoric" (Frank, Ankersmit, „Istoriografie și postmodernism").

să sugerăm atunci că matricea istorismului (ca sistem de atribuire a valorilor) și o parte a istoriografiei postmoderne (ca un alt sistem de atribuire a valorilor) sunt unele dintre contururile sau limitele acestui nou canon-prag (sau cadru teoretic) din care să înțelegem practica istoriografică? Este disputa despre istoricitate - fie ea elitistă , populară sau subalternă - în esență discuția despre canon? Știm deja că acest autor a susținut că teoria istoriografică postmodernă este o radicalizare a istorismului și o căutare de elemente asemănătoare mitului. Din toate motivele de mai sus, credem că este posibil să considerăm că problema canonului este problema postmodernității și a ceea ce a mai rămas din ultimii două mii cinci sute de ani de istorie (istorii). Întrebarea devine atunci: Ce surse - istoriografice ar trebui să adunăm?

Odată stabilită variabilitatea utilizării criteriului canonic și modul în care credem că implicațiile acestui termen pot fi înțelese în contextul postmodernității ca o provocare-gest, este oportun să discutăm

câteva poziții cu privire la motivul pentru care teoria istoriografică ar trebui să fie o arie disciplinară în care selecția sau discutarea canonului respectiv - și întotdeauna tranzitoriu - nu poate fi oprită. În acest scop, am dori să stabilim - că adoptăm definiția teoriei dezvoltată de Dominick LaCapra în cartea sa **Reprezentarea - Holocaustului**, ca reflecție autocritică continuă atât asupra modelelor, cât și paradigmelor cu care se dorește a fi susținută orice încercare de analiză critico-intelectuală, precum și asupra posibilităților unei emancipări epistemologice și cognitive justificate. „Ar putea - fi util să subliniem de la bun început că prin teorie înțeleg reflecție critică și autocritică susținută îndreptată către practici, texte sau seturi de fapte." În mod ideal, această reflecție sporește înțelegerea de sine și oferă o distanță critică față de anumite probleme, fără a implica o negare a angajamentului nostru față de ele. De asemenea, testează (sau infirmă) formulările existente și poate chiar indica necesitatea unor modele de articulare mai dezirabile (chiar și atunci când teoreticianul este capabil doar să ofere componente sau indicații, mai degrabă decât paradigme complet dezvoltate ale acelor modele). (Dominick LaCapra, *Reprezentarea Holocaustului: Istorie, Teorie, Traumă ,* Buenos Aires, Prometeo, 2008).

Când ne implicăm în teorie, o facem sub convingerea că numitorul comun al scrierii istorice moderne (și probabil și în timpul unei posibile perioade postmoderne timpurii ) a fost mișcările succesive ale conștiinței istorice de la o definiție, sau un cadru preliminar, la o altă revizuire și, în final, la încă o ajustare a presupunerilor și întrebărilor, precum și fricțiunea constantă dintre experiențele istorice și - răspunsurile epistemologice slabe. Această dinamică - reafirmă intuiția noastră despre un posibil *gest provocator* sau romantism istoriografic care, în cazul particular al Chile-ului, apare în fața deficiențelor pozitivismului nostru excesiv și a nevoii sale (acum obligatorii) de a se concentra pe o abordare mai teoretică și/sau filosofică. De aici și nevoia urgentă de a - lega puternic istoria de un tip de reflecție aplicată. Această conexiune nu ar trebui să se - concentreze pe evidențierea acesteia din urmă în sine, ci mai degrabă pe asigurarea faptului că revizuirea continuă a

presupunerilor și componentelor epistemologice ale întregii - cunoașteri istorice poate răspunde cu onestitate și sinceritate dorințelor/nevoilor de a cunoaște trecutul care ne constituie. Intuim, de asemenea, că acest act cognitiv ar trebui să poată fi implementat practic și autonom de-a lungul încercărilor continue de a defini și aplica – fie în mediul academic, fie în viața de zi cu zi – un concept de istorie. Pe scurt: o reflecție susținută asupra capacității de a ne întreba ce vrem și ce trebuie să știm despre noi înșine și despre lumea din jurul nostru.

De asemenea, am considerat util să ne îndreptăm atenția către istoricul german Reinhardt Koselleck, care subliniază că importanța teoretizării pentru istoria ca disciplină nu se datorează gustului personal al istoricului, nici celebrării unei mode academice trecătoare, ci mai degrabă mai multor motive convingătoare care ne permit cu adevărat să ne imaginăm un viitor pentru istoric . Printre aceste motive, sunt menționate următoarele pentru a justifica - necesitatea teoriei: (a) stabilirea oricărui tip de periodizare, (b) definirea seriilor temporale și a posibilelor cronologii specifice , (c) ajustări în dezbaterile etimologice, (d) istoria structurală, (e) diversitatea interpretărilor din jurul conflictelor și experiențelor extreme, (f) stabilirea discontinuităților sau aporii care limitează orizontul așteptărilor epistemologice , (g) evitarea monocauzalității și (h) definirea domeniului de aplicare al teleologiei.

Cu alte cuvinte, fără teorie nu există posibilitatea gândirii, cu atât mai puțin a reflecției istorice. În orice caz, cel mai important motiv invocat de acest autor provine din căutarea unei ieșiri din izolarea academică și socială a istoriei și a posibilei sale redefiniri prin lucrul tocmai asupra acelor subiecte sau probleme care necesită teorie sau, în cazurile în care promit proiecții teoretice.

Acum, dacă știm deja de ce teoria poate fi un domeniu principal de interes, cum putem concepe un canon teoretic? În primul rând, este foarte util să luăm în considerare modul în care LaCapra diferențiază între procesul conservator de - canonizare și imaginea benjaminiană care echivalează selecția și atribuirea de valori referenților și surselor cu - exercițiul de „a peria istoria în sens invers”. În cazul nostru, scopul este același: să căutăm

acele texte sau artefacte care ne permit să regândim istoria ca disciplină academică , dar și să o regândim ca un *habitus uman* la fel de esențial ca și capacitatea de a înțelege realitatea (realitățile) care ne înconjoară. În acest scop, și așa cum a subliniat deja Michel de Certeau în notabilul său eseu „ *Operațiunea istoriografică",* munca istoricului, sau ceea ce face istoricul atunci când face istorie, începe în momentul în care orice subiect care dorește să investigheze trecutul este capabil să separe și să organizeze fragmentele de memorie sau rămășițele reziduale care sunt semnificative pentru el . Aceasta explică de ce distincția lui LaCapra între textele care pot fi luate în considerare doar pentru reflecție este atât de interesantă , dar, mai presus de toate, ceea ce este crucial este capacitatea de a recunoaște acele texte care *necesită o reflecție* mai atentă și mai atentă. Această selecție ar permite formarea unui canon critic de texte cu ajutorul căruia să se regândească - chiar dacă doar pentru moment și temporar - punctele slabe ale cadrului epistemologic și deficiențele rezultate în punerea în practică a presupunerilor oricărei discipline.

Cu alte cuvinte, scopul este de a activa interogarea ca o caracteristică centrală a gândirii critice și ca această capacitate să fie aplicată atât obiectului înțeles, cât și subiectului care încearcă să o comită prin intermediul oricărei tehnologii de citire sau a unei noi strategii interpretative . Pe scurt, este vorba despre eficacitatea stimulării proceselor curioase care eradică și „interferează cu regenerarea sau consolidarea ideologiilor și a contextelor stabilite în general". Pentru această dinamică, este imperativ să recunoaștem dificultatea de a concepe un canon teoretic stabil și să recunoaștem atât limitele, cât și referențialitatea tranzitorie - sau pragul fictiv - al setului de puncte de referință recunoscute ca fiind comune.

Totuși, în fața oricărei - aprehensiuni necritice cu privire la problema canonului, ar trebui ridicat un avertisment, o întrebare: „Fixarea pe canoane în disciplinele umaniste tradiționale a tins să ascundă o întreagă gamă de probleme importante, inclusiv apariția, instituționalizarea și funcțiile adesea suspecte ale unui canon... Dar una dintre funcțiile - canonului este greu de negat. Un canon oferă discuției un *set de - puncte de referință comune ,*

chiar insistând asupra faptului că aceste puncte de referință nu ar trebui doar examinate critic, ci și selectate în parte datorită capacității lor de a stimula - gândirea critică care poate fi aplicată oriunde. Rolul acestui set de puncte de referință pare a fi direct legat de importanța teoriei și a tradițiilor de teoretizare într-un domeniu care nu este modelat după științele naturii." Cu alte cuvinte, este dificil să reduci textele la un statut instrumental și să elaborezi un corp autonom de teorie în domenii în care subiectul este sensul, interpretarea și autoreflecția critică" (Dominick LaCapra, *Reprezentarea Holocaustului).*

În cele din urmă, este esențial să se țină cont de faptul că o înțelegere mai amplă a disciplinei trebuie să se bazeze pe însușirea critică a acestor puncte de referință comune, încorporate doar după un proces robust de discuții. Nu este vorba doar de o chestiune de cercetare; trebuie să înțelegem de ce ar trebui să investigăm ceea ce pare relevant. De asemenea, este incorect să sugerăm că această căutare a unui canon istoriografic vizează o estetizare a istoriei; dimpotrivă, ceea ce se caută este...

că gestul de a scrie trecutul ca istorie poate fi considerat în esență de către conștiință, istoricitatea sau canonicitatea sa în termeni de stimulare a conștiinței.

• Lecturi sugerate: Dominick LaCapra, *Reprezentarea Holocaustului: istorie, teorie, traumă,* Buenos Aires, Prometeo , 2008 [capitol: „Canoane, texte și contexte"]; Martin Jay, *Câmpuri de forță: între istoria intelectuală și critica culturală,* Buenos Aires, Paidós, 2003 [capitol: „A- i cita pe cei mari sau a ignora numele? Moduri de legitimare în domeniul științelor umaniste"]; Frank Kermode, *Istorie și valoare,* Barcelona, Península, 1990; Frank Kermode, *Forme de atenție,* Barcelona, Gedisa, 1988; Luis G. de Mussy, „Totalul zero în istoriografia chiliană", *ARBOR,* CXXLLL, 72XX, Madrid, 2007; Frank Ankersmit, *Istorie și tropologie: ascensiunea și declinul metaforei,* Mexico City, Fondo de Cultura Económica, 2003; Luis G. de Mussy (ed.), *Chilean Historiographical Balance. The Order of Discourse and the Current Critical Turn,* Santiago de Chile, Ediciones Universidad Finis Terrae, 2008; Harold Bloom, *Canonul de Vest,* Madrid, Anagrama, 2002;

## ÎNȚELEGERE ISTORICĂ

„MULTĂ vreme, istoricul a fost văzut ca un fel de judecător al Infernului, însărcinat cu distribuirea laudelor și a mustrării eroilor morți ” (Marc Bloch, *Apologia istoriei)*. Figura judecătorului Infernului, a judecății finale a istoriei, este, fără îndoială, o figură apocaliptică, dar este și, la un nivel mai arheologic , o figură a prezentului absolut, o modalitate de afirmare a drepturilor unui prezent suveran asupra pretențiilor și exigențelor unei experiențe trecute . Această figură încrezătoare a judecății istorice, istoriografia contemporană îi opune convingerea că „experiența” este deja o interpretare și ceva ce necesită simultan interpretare; îi opune, cu alte cuvinte, vocația discursului, etica dorinței.

Poate din acest motiv, datorită a ceea ce cere de la pasiunea istoriei, de la etica scrierii sale, este „recrearea - experienței trecute” cea care exprimă cel mai bine datoria profesiei istoriografice, legea și norma în care operează scrierea sa. O inscripție controversată , cu siguranță, o afirmare a unei scrieri în care pare să rezide exigența pentru „o istorie/istoriografie a autoidentificării istorice/carnale cu Celălalt” (María Angélica - Illanes, *Istoriografia populară: o epistemologie a femeii)*. Fie din fidelitate față de experiența trecută, fie din anticiparea sensului acesteia, această inscripție prezintă meșteșugul scrierii istoriei ca un tip de activitate autobiografică în care „celălalt” nu este altul decât „sine însuși”. O activitate de reactualizare, de re-reflecție a experienței care a avut loc sau, mai precis, de *reconstituire* dacă e să recunoaștem drepturile lui R.
G. Collingwood despre inscripție . Dar, în același timp , și mai fundamental, o activitate de solidaritate cu un trecut

trunchiat care revendică - existența, o identificare riscantă cu un altul care în prezența/absența sa cere o anumită dislocare a sinelui, o explozie a sinelui capabilă să genereze o legătură secretă între generații.

Tocmai prin acordarea atenției urgenței acestei legături , a exigenței acestei numiri, opera istoriografică a fost descrisă ca activitatea unui *mediu,* ca acea mijlocire mediatoare care aduce trecutul în prezență pentru a revendica „posibilitatea ca fiecare să fie tot ceea ce este" (Gabriel Salazar, *Istoricul și istoriologia filosofică).*

Acum, ca gardian și alertă a unei practici de scriere, ca veghe pentru o operă, această inscripție este deja o măsură și o judecată a unei dorințe, o promisiune și o garanție a unei afirmații. Căci în spatele imperativului de a „recrea experiența trecută " nu se află doar o dorință de identificare absolută cu celălalt, o dorință imposibilă , și poate teologică, de răscumpărare a trecutului. De asemenea, se dezvăluie acolo, în forța pe care o implică declarația, căutarea unei rudenii mai primordiale, dorința de identificare absolută cu celălalt bazată pe experiența amânată a sensului său.

Această identificare absolută cu celălalt, această scenă primară de „comuniune fraternă", a fost concepută în - istoriografia modernă sub semnul înțelegerii. Numai din acest semn sau metaforă a locului istoria a putut să-și considere relația cu trecutul. Istoria, trebuie amintit, într-unul dintre sensurile sale etimologice primare, denumește tocmai o stare de disponibilitate, o supunere față de neașteptat, o deschidere către celălalt, în care propria subiectivitate este transcesă. Tocmai această stare de așteptare încearcă să numească cuvântul înțelegere. Căci a înțelege înseamnă inițial a răspunde pentru cineva. În sensul său original, așa cum subliniază Hans-Georg Gadamer, cuvântul se referă la cel care este avocat în fața unei instanțe. Este cel care își înțelege clientul: „El își reprezintă clientul, răspunde pentru el și nu repetă pur și simplu ceea ce a scris sau dictat clientul, ci vorbește în locul lui." Dar, în același timp, aceasta înseamnă că vorbește din proprie inițiativă, ca și cum...

„în afara altuia și adresându-se altora" (Hans-Georg Gadamer, *Cotitura hermeneutică).* Nu doar reproducerea cuvintelor sale , căci într-un sens mai complet, înțelegerea nu înseamnă doar apărarea exhaustivă a cauzei altuia în fața unei instanțe sau a oricui altcineva ar fi, ci mai degrabă, - într-un sens esențial, „a lăsa ceva din mine să se afirme împotriva mea, chiar dacă nu există nimeni altcineva care să o afirme împotriva mea" (Hans-Georg Gadamer , *Adevăr și metodă).*

În lumina acestei operațiuni de descentrare a subiectului, a acestei dezmembrări a sinelui, logica declarării istoriografice a ajuns să fie prezentată ca o logică a alterității, ca semnul sau figura distinctivă a heterologiei. Istoria, conform acestei înscrieri, ocupă un loc între - cuvinte și lucruri care nu poate fi exprimat decât prin chemarea și invocarea celuilalt.

Această relație a istoriei cu alteritatea trecutului se stabilește, însă, exclusiv prin - materialitatea semnificativă a rămășițelor, mărturiilor, documentelor și monumentelor. Este obișnuit - așa cum afirmă Johann Gustav Droysen în **Historia** - să se desemneze astfel de materiale drept surse. Cunoașterea istorică este, așadar, întotdeauna cunoaștere prin urme, stabilită prin medierea surselor. Și acest lucru este atât de adevărat încât s-a spus că fără documente nu există istorie. A spune că istoria este cunoaștere prin urme înseamnă a face apel la materialitatea semnificativă a unui trecut care rămâne păstrat în urmă și în înregistrare , în mărturie și în - narațiune. Dar, în egală măsură, și poate chiar mai radical, a spune că istoria este cunoaștere prin urme înseamnă a recunoaște că este întotdeauna dialog, o relație cu cuvântul altuia, o călătorie și un risc al ascultării. Urma, astfel reprezentată, este surprinsă de enunțul istoriografic sub semnele metaforice ale textului și ale lizibilității, ale diferenței și ale alterității. Dacă orice istorie se ocupă, direct sau indirect , de propriile experiențe sau de cele ale altora, dacă presupoziția - narativității este constitutivă pentru propriile experiențe și pentru cele ale altora și dacă această presupoziție domină analiza istoriografiei moderne, atunci se poate presupune că modalitățile de configurare a istoriilor sau de elaborare epistemologică a acestora sunt determinate intim de însăși modalitățile de narare a acestor

experiențe. Această precipitare a istoriei într-o poetică a cunoașterii istoriografice este departe de a epuiza experiența istorică într-un număr limitat de strategii tropologice de interpretare. Mai degrabă, s-ar părea că un sentiment de pierdere, o anumită stare de îndatorare față de posibilitatea de a înțelege experiența celuilalt în sensul său original, este constitutivă pentru fiecare narațiune a experienței și pentru fiecare experiență ca narațiune. Această experiență a pierderii este evocată în opera istoriografică doar prin figurile „urmei" și „semnului", ale scrierii și inscripției. Ce înțelegem prin documente dacă nu o urmă – așa cum a scris Marc Bloch – adică amprenta lăsată de un fenomen, pe care simțurile noastre o pot percepe? Noțiunile de „urmă" și „marcă" trimit astfel constant opera istoriografică înapoi la domeniul metaforelor textului și al lizibilității, al diferenței și al alterității. Cel puțin, la acele - locuri în care aceste metafore - denumesc o fixare a discursului, unde indică un principiu al lizibilității celuilalt, o rană a - sensului. Ca figuri ale lizibilului, ca figuri ale textului, „urma" și „marca" sunt, în același timp, figuri ale celuilalt, semne ale unei prezențe absente din care se constituie discursul istoriografic. Numai din experiența acestei lipse de a fi a celuilalt subzistă scrierea istoriei.

Însăși menținerea distanței temporale între prezent și trecut, între unul și celălalt, nu face decât să sancționeze starea de întrerupere care amenință încontinuu orice înțelegere istorică. Această întrerupere a *continuumului hermeneutic* al istoriei, această ștergere permanentă a lizibilității fiecărei urme, este tocmai ceea ce anunță alteritatea ireductibilă a celuilalt, diferența formei lor.

Aici, în toată această luare de parte cu experiența celuilalt, cu adevărul mărturiei sale, există o luare de parte cu trecutul, care este, la rândul său, în ceea ce există acolo de deschidere și justificare, o luare de parte cu prezentul , cu experiența unui timp comun. Căci, în cele din urmă, așa cum a subliniat pe bună dreptate Humberto Giannini, timpul comun este doar prezentul, în esență timpul etic, în măsura în care este comun și participativ. Într-un sens literal și fundamental, este „timpul unei întâlniri care anulează temporalitatea în care are loc și trece această întâlnire"

(Humberto Giannini, *Reflecţie cotidiană). Un* fel de prezent absolut - o prelungire nedivizată a unei stări de a fi - timpul comun desemnează extensia indivizibilă a timpului de participare; numește justificarea suverană a unei experiențe de a fi cu ceilalți bazată pe actul de înțelegere și transgresiune. Transgresiunea este înțeleasă ca alterarea propriei identități prin prezența celuilalt, dar și ca narațiune a ceva ce apare ca pură noutate a ființei, ca un eveniment care erupe în prezent din alteritatea unei experiențe străine, fragmentată și dispersată în timp. Numai datorită acestei transgresiuni, numai datorită acestui fel de scurtcircuit în comunitatea vieții, înțelegerea se dezvăluie - ca un risc și un angajament față de cuvântul celuilalt, ca o revendicare și recunoaștere a ascultării sale. Căci, ca parte constitutivă a discursului, ascultarea înseamnă a fi deschis la ceva și predispus la un angajament față de cuvintele sale. Ascultarea este, cu alte cuvinte, înțelegere.

• Lecturi sugerate: María Angélica Illanes, " Popular Historiography: An Epistemology of 'Woman'. Chile in the 1980s", în *Solar. Studii Latino-Americane,* Nr. 1, Santiago, Chile, 1994; Gabriel Salazar, *Istoricul și istoriologia filozofică,* teză, Institutul Pedagogic, Santiago, Chile, 1963; R.G. Collingwood, *The Idea of History,* Mexico City, Fondo de Cultura Económica, 1998; Hans-Georg Gadamer, *The Hermeneutic Turn,* Madrid , Cátedra, 1998 [capitolul: „Romantismul timpuriu, Hermeneutica , Deconstrucție"]; Hans-Georg Gadamer, *Adevărul și Metoda I,* Salamanca, Ediciones Sigueme, 1988 [capitolul: „Conceptul experienței și esența experienței hermeneutice"]; Marc Bloch, *Apologia pentru istorie sau meșteșugul istoricului,* Mexic, Fondo de Cultura Económica, 2001 [capitolul: „A judeca sau a înțelege?"]; Humberto Giannini, *„Everyday Reflection": Towards an Archaeology of Experience,* Santiago, Editorial - Universitaria, 1999; Miguel Valderrama, *Postistoria: istoriografie și comunitate,* Santiago de Chile, Palinodia, 2005.

## DECOLONIZAREA (GÂNDIREA DECOLONIALĂ)

ÎNCĂ DE LA mijlocul anilor 1970, ideea că și cunoașterea era un instrument al colonizării și că, prin urmare, decolonizarea implică decolonizarea cunoașterii a fost exprimată în diverse moduri și în sfere diferite. Cu toate acestea, textul citat de obicei ca fiind fundamental pentru problema decolonizării în America Latină este eseul lui Aníbal Quijano , *Colonialitate și modernitate-rațională*itate (1989). În această lucrare, sociologul peruvian leagă în mod explicit colonialitatea puterii în sferele politice și economice de colonialitatea gândirii, concluzionând că „dacă cunoașterea este un instrument imperial al colonizării , una dintre sarcinile urgente pe care le avem în față este decolonizarea cunoașterii".

De la „ cotitura epistemologică" în studiul - colonialității, în ultimele decenii, cercetători precum Walter Mignolo, Enrique Dussel, Frank Hinkelammert, Arturo Escobar, Edgardo Lander și Catherine Walsh au dezvoltat o abordare decolonială care urmărește să deconstruiască modurile specifice în care colonialitatea a fost constituită istoric în America Latină: colonialitatea vederii, colonialitatea - cunoașterii, colonialitatea auzului, colonialitatea puterii, colonialitatea politicului și - colonialitatea economică sunt toate manifestări ale colonialității . Deși multe dintre aceste practici și mecanisme pot fi grupate sub regimul sensibilului (ceea ce Walter Mignolo numește *aesthesis),* urmând liniile directoare ale lui Quijano , este întotdeauna recomandabil să le identificăm în specificitatea lor pentru a înțelege efectele reprezentării și locurile de încarnare produse de fiecare dintre aceste practici și mecanisme ale puterii . În cele din urmă, matricea colonială a puterii este o rețea de credințe pe

care se bazează și sunt raționalizate acțiunile, de pe urma cărora cineva beneficiază sau suferă consecințele.

Din acest motiv, Quijano avertizează asupra necesității și urgenței de a evidenția mecanismul și de a demonta matricea colonială a puterii.

Conceptul de colonialitate a făcut posibilă o muncă de reconstrucție și restituire a istoriilor reduse la tăcere, a subiectivităților reprimate, a limbajelor și a cunoașterii subalternate de ideea de totalitate definită sub numele de modernitate.

Din punctul de vedere al afilierilor intelectuale, se poate spune că termenii „colonialitate" și „decolonialitate" introduc o fractură între postmodernitate și postcolonialitate. Acestea din urmă sunt prezentate de gândirea decolonială ca proiecte aflate la jumătatea distanței dintre gândirea postmodernă franceză a lui Michel Foucault, Jacques Lacan și Jacques Derrida și cele recunoscute ca fundament al canonului postcolonial : Edward Said, Gayatri Spivak și Homi Bhabha. Gândirea decolonială, pe de altă parte, își are originea în alte surse. Din răsturnarea decolonială implicită în Nueva crónica y buen gobierno de Guamán Poma de Ayala; în tratatul politic al lui *Ottobah Cugoano; în* critica decolonială a lui Mahatma Gandhi ; în ruptura marxismului la întâlnirea cu moștenirea colonială din Anzi și în opera lui José Carlos Mariátegui; în turnura epistemologică a lui Aimé Césaire, Frantz Fanon și Gloria Anzaldúa (Walter Mignolo , *Epistemic Disobedience,* Buenos Aires, 2010). Cu alte cuvinte, turnura decolonială este un proiect de detașare epistemică cu rădăcini politice și sociale, în timp ce critica postcolonială și teoria critică europeană sunt proiecte transformatoare care operează și au funcționat în principal în mediul academic francez și american.

• Lecturi sugerate: Aníbal Quijano, „Coloniality and Modernity-Rationality", în Hernán Bonilla (ed.), *The Conquered: 1942 and the Indigenous Population of the Americas,* Bogotá, Tercer Mundo, 1992; Aníbal Quijano, „Colonialitatea puterii, culturii și cunoașterii în America Latină", *Anuario Mariateguiano,* nr. 9, Lima, 1997; Walter Mignolo, *Epistemic Disobedience: Rhetoric of Modernity, Logic of Coloniality, and*

*Grammar of Decoloniality,* Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010; Walter Mignolo, *Istorii locale/ Designuri globale : Colonialitate, cunoștințe subalterne și gândire la frontieră,* Madrid, Akal, 2003; María José Vega, *Paper Empires: An Introduction to Postcolonial Critique,* Madrid, Cátedra, 2007; Miguel Mellino, *Critica postcolonială : Decolonizare, capitalism și cosmopolitism în studiile postcoloniale,* Buenos Aires, Paidós, 2008; Gayatri Chakravorty Spivak, *Critica rațiunii postcoloniale ,* Madrid, Akal, 2010; Homi Bhabha, *Locația culturii,* Buenos Aires, Manantial, 2002; Edward Said, *Orientalism,* Madrid, Cátedra, 2000; Enrique Dussel, *Etica eliberării în era globalizării și excluziunii,* Madrid, Trotta, 2002.

## DECONSTRUCȚIE

DUPĂ CUM observă istoricul - argentinian Elias José Palti , punctul de plecare al deconstrucției este critica conceptului de structură - dezvoltat de structuralism. Jacques Derrida începe cu ideea structuralistă a limbajului ca sistem relațional ( adică , ca sistem în care fiecare termen își derivă identitatea din referința la altul); o idee care conținea întotdeauna implicit pericolul „hiperbolei ", adică pericolul unei alunecări permanente în lanțul semnificanților (Elias José Palti, *Deconstrucționism ).* Într-o celebră prelegere ținută în Statele Unite, la Universitatea Johns Hopkins, Derrida a observat că garanția determinării sensului în orice structură cere afirmarea unui centru sau nucleu structural, îndepărtat de jocul diferențelor - și al deplasărilor semnificante. Acest centru sau nucleu structural nu ar putea fi - modificat fără a afecta serios însăși identitatea structurii . Pentru Derrida, acest nucleu structural, în măsura în care asigură identitatea structurii în jocul infinit al diferențelor sale , și-ar avea nucleul definitoriu primordial în prezență, în prezența-însuși. În acest fel, structuralismul ar împărtăși cu tradiția metafizică occidentală o dorință comună de prezență.

Mișcarea inițială a criticii derridiene a structuralismului - definește, în alți termeni, obiectul demersului deconstructiv. Acesta va fi prezentat ca încercarea susținută de a confrunta fiecare ordine stabilită cu contingența radicală a fundamentelor sale. În spatele acestei lucrări de „istoricizare radicală" (deconstrucția ar putea fi, de asemenea, definită ca atare) nu se află, însă, nici căutarea unei identități mai originale, nici afirmarea unui adevăr despre natura acelei ordini stabilite.

Poate din acest motiv, pentru unii critici, deconstrucția apare întotdeauna sub forma negării, sub masca criticii negative (dar, și aici, cuvântul „critică" ar

trebui deconstruit). Împotriva acestor prezentări ale operei sale, Derrida a afirmat în repetate rânduri că deconstrucția este întotdeauna rezultatul complex al unei afirmări, al unei duble afirmări. Deconstrucția ar repeta astfel „da, da”-ul lui Molly, acel ultim cuvânt, cuvântul final al lui *Ulise* al lui Joyce . Da, dar cu condiția de a întrerupe , cu acel alt da, cercul narcisist pe care figura latină a *lui Ulise îl expune întotdeauna.* acea figură care este o deschidere simulată către celălalt, *o odisee* a unei călătorii care se termină în mod necesar în afecțiunea de sine, în afirmarea unui eu conștient de sine și stăpân pe sine.

„Da-ul” deconstrucției este, așadar, și „da-ul”, „da-ul” excentricei Molly. Un cuvânt de femeie , care apropie deconstrucția de modernismul literar, de acel modernism literar anume expus în operele lui James Joyce și *Finnegans Wake.* Urmând această linie, s-ar putea argumenta că deconstrucția - constituie un fel de variantă a modernismului în filosofie. Declarația avertizează că deconstrucția este o filosofie făcută cu cuvinte .

În ciuda rezistenței sale continue la definirea deconstrucției , Derrida a oferit nenumărate modalități de-a lungul vieții sale de a-și prezenta opera mass-media și publicului larg. În acest sens, s-a putut observa că, la fel ca în cazul rezistenței sale timpurii la portretism și fotografie, pe măsură ce scrisul său filosofic a devenit mai solitar și personal, îndepărtat de exercițiile obișnuite de comentariu și lectură academică, Derrida a cedat în cele din urmă fotografiei și prezentării pedagogice. „Uneori poate fi util să încerci să te exprimi în câteva cuvinte” (Jacques Derrida, „Masa rotundă din Villanova”). Confinamentele încapsulează și protejează, protejează , reduc și simplifică, în timp ce totul în deconstrucție se îndreaptă spre deschidere, expunere, expansiune și complexitate, spre neauzit și viitor (Jacques Derrida, *Points,* Paris, p. 429). Urmând o mișcare continuă de expunere, Derrida a prezentat deconstrucția în formule succesive și metonimice : „experiența imposibilului”, „gândul despre aporie”, „mai mult de un limbaj”, „custodia - întrebării ” etc.

În mod similar, istoriografia ar putea explora formule similare pentru prezentarea - deconstrucției, cu unicul scop de a stimula cititorul. În

istoriografie, deconstrucția ar putea, de exemplu, să denumească o modalitate particulară de a „povesti", de a le multiplica până la punctul de vertij și aporie. Ar putea fi prezentată și ca o istorizare radicală a maximei care poruncește „istoricizarea întotdeauna" și, dincolo de aceasta, ca o muncă răbdătoare de istorizare a conceptului.

Dintr-o altă perspectivă, deconstrucția ar implica examinarea, în mod repetat, a condițiilor de posibilitate și imposibilitate ale istoriei. Acest program empiric-transcendental de deconstrucție este, într-un fel, înscris în problema semnului dezvoltată de Derrida încă de la început în discuția sa cu Michel Foucault, cu privire la - publicarea lucrării * *Nebunie* și *civilizație* *. *Pe scurt* , s-ar putea spune că, pentru deconstrucție, semnele sunt mute și închise. Dar, în mod similar, mutenia oricărui semn poate fi semnul unei supraabundențe de semnificații. Aceste semne nu aparțin istoriei în măsura în care istoria constă în acoperirea și descoperirea semnificațiilor . În procesul de explicare a straniei interacțiuni dintre mutenie și sens înscrisă în problema - semnului, Derrida subliniază natura discutabilă a unui concept de istorie organizat în jurul originalității semnului: conceptul de istorie „este dificil, dacă nu imposibil, să se detașeze de orizontul său teleologic sau escatologic ", avertizează el (Jacques Derrida, *Scrierea și diferența).* Cu alte cuvinte, istoricitatea istoriei depinde de problema semnului, dar această problemă pune în pericol însăși istoria. Ca cenușă , ca date și inscripții, semnele sunt martori muți și închiși care amenință - stabilitatea istoriei în ambele sensuri ale cuvântului: nicio investigație istorică nu le poate explica și nu se poate spune că există sau se produc în același mod ca evenimentele identificabile sau obiectele recognoscibile. Este chiar discutabil dacă astfel de semne pot exista, mai ales dacă existența este înțeleasă ca apariția a ceva unei conștiințe care poate fi sigură de propria existență; și este la fel de discutabil dacă un discurs despre aceste semne poate face altceva decât să le trădeze, transformându-le, de exemplu, în semne ale unui „gând" absolut detașat sau ale unui gând destinat niciunei destinații discernibile . Pericolul reprezentat de semnele închise și mute nu poate fi evitat. De fapt, orice formă de arestare -

articularea unui cuvânt, formalizarea unui gând, inventarea unui nou sistem de semnificații - este, de asemenea, un pericol, căci fiecare dintre ele compensează o lipsă și, în această măsură, un alt mod și moment al scrierii. A opri - pericolul la adresa sensului nu face decât să exacerbeze pericolul, iar fiecare exacerbare dă naștere la noi versiuni ale opririi , care, la rândul lor, exacerbează pericolul și așa mai departe. „Antidotul" sau „medicamentul" pentru potențiala mutețe a semnelor constă în producerea mai multor semne, fiecare dintre ele fiind potențial mut. Dacă istoria este posibilă doar cu condiția ca sensul să fie pus în pericol și ca acest pericol să fie ulterior evitat, atunci posibilitatea unor - semne potențial închise și mute - și, din nou, toate semnele adăpostesc această posibilitate - înseamnă că istoria este potențial imposibilă.

Căutând să-și distanțeze poziția de orice interpretare fenomenologică idealistă sau transcendentală a istoriei , Derrida va avertiza în diverse momente și texte că „istoricitatea însăși este legată de posibilitatea scrierii: de posibilitatea scrierii în general (...). Înainte de a fi obiectul unei istorii — al unei științe istorice — scrisul deschide câmpul istoriei, al devenirii istorice *{Despre gramatică}*. Această afirmație plasează problema - semnului din nou în centrul istoriei, dar înțeleasă din perspectiva materialității scrierii, înțeleasă în sens larg, adică ca inscripție."

Pe de altă parte, trebuie menționat că deconstrucția este strâns asociată cu un program fenomenologic care își are principalele preocupări în istorie și temporalitate . De fapt, așa cum ne amintește Spivak, termenul „deconstrucție" este rezultatul unei modificări definitive a „programului heideggerian de distrugere fenomenologică a istoriei ontologiei sub îndrumarea problemei temporalității " (Gayatri Spivak, *Critica rațiunii postcoloniale).*

• Lecturi sugerate: Gayatri Chakravorty Spivak, *Critica rațiunii postcoloniale: Către o istorie a prezentului care dispare,* Madrid, Akal, 2010 [capitol: „Punerea în practică a deconstrucției"]; Jonathan Culler, *Despre deconstrucție: Teorie și critică după structuralism,* Madrid, Cátedra, 1998; Jacques Derrida și John D. Caputo,

*Deconstrucția pe scurt,* Buenos Aires, Prometeo, 2009; Geoffrey Bennington și Jacques Derrida, *Jacques Derrida,* Madrid, Cátedra, 1994; Tom Cohen (ed.), *Jacques Derrida și științele umaniste: Un cititor critic,* Mexico City, Siglo XXI Editores, 2005 [Peter Fenves : „Derrida și istoria: Câteva întrebări pe care Derrida le explorează în primele sale scrieri"]; Jesús Navarro, *How to Do Philosophy with Words: On the Disagreement Between Searle and Derrida,* Mexico City, Fondo de Cultura Económica, 2010; Jacques Derrida și Maurizio Ferraris, *Gustul secretului,* Buenos Aires, Amorrortu, 2009; Elias José Palti, „Deconstructionism", în Carlos Altamirano (ed.), *Critical Terms in the Sociology of Culture,* Buenos Aires, Paidós, 2002; René Baeza, *Rezistențe : Economia inscripției la Jacques Derrida,* Santiago de Chile, Editorial ARCIS, 2001; Iván Trujillo, *Jacques Derrida: Estetică și politică,* Santiago de Chile, Palinodia , 2009; Jacques Derrida, *Marginile filosofiei,* Madrid, Cátedra, 1989; Jacques Derrida, *Scrierea și diferența,* Madrid, Anthropos, 1989; Jacques Derrida, *Spectrele lui Marx,* Madrid, Trotta, 2002.

## STRUCTURALISM

DERIVAT DIN structură *(structura în* latină, de la verbul *struere),* a avut inițial un sens arhitectural. Structura desemnează modul în care este construită o clădire. În secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, sensul termenului structură a fost modificat și lărgit prin analogie cu ființele vii. Termenul a dobândit apoi sensul de a descrie modul în care părțile unei ființe specifice sunt organizate într-un întreg.

Absent la Hegel, termenul - „structură" a fost dezvoltat în mod corespunzător în domeniul teoriei sociale de către Émile Durkheim *(Regulile metodei sociologice,* 1895). Structura a dat apoi naștere neologismului „structuralism". În domeniul psihologiei, structuralismul a apărut în rândul psihologilor în opoziție cu psihologia funcțională la începutul - secolului al XX-lea, dar adevăratul său punct de plecare în sensul său modern în științele umane provine din lingvistică.

În celebra sa carte *Antropologie structurală ,* Claude Lévi-Strauss a desemnat ca obiect al științelor structurale ceea ce „prezintă un caracter sistemic", adică orice ansamblu în care niciun element singular nu poate fi modificat fără a provoca o modificare a tuturor celorlalte. Având în vedere acest obiectiv, antropologul francez a propus construirea modelelor ca instrument și, ca lege a inteligibilității lor, a grupurilor de transformare care guvernează echivalența dintre modele și prezidează ansamblurile lor. Dacă s-ar respecta această definiție largă a structurii, matematica și fizica ar fi, fără îndoială, științele principale ale demersului structuralist. Încercând să definească mai precis „câmpul" de impact pe care ideea de structură îl implică în științele umane, în contribuția sa la seria pe care Éditions du Seuil a dedicat-o mișcării structuraliste la sfârșitul anilor 1960, François Wahl a definit

structuralismul pur și simplu ca eticheta care grupează „științele semnului, ale sistemelor de semne". Din această perspectivă , structurile care fac obiectul cunoașterii ar fi cele care se pretează la schimbul dintre oameni în virtutea sensului pe care îl generează. Ruptura structuralistă , concepută în specificitatea sa , ar trece atunci în mod necesar prin *semn (François Wahl, Ce este structuralismul ? Filosofie).*

În științele sociale și umaniste, structuralismul pare să se fi impus necontestat în urma succesului său în Franța în anii 1950 și 1960. Potrivit lui François Dosse, triumful paradigmei structuraliste este rezultatul unui context istoric particular , marcat încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea de înclinația progresivă a Occidentului către o temporalitate detașată. Dar, în același timp, este rodul dezvoltării remarcabile a științelor sociale și al victoriei lor covârșitoare asupra - umanistelor clasice. Urmând sfatul lui Roland Barthes pentru viitorii istorici ai structuralismului, este posibil să prezentăm structuralismul în termeni de trei ramuri sau curente paradigmatice: 1) un - structuralism științific, - reprezentat în principal de Claude Lévi-Strauss, Julian - Greimas și Jacques Lacan; 2) un structuralism flexibil, ondulant sau plastic, exemplificat de Roland Barthes, Gérard Genette, Tzvetan Todorov și Michel Serres; și 3) un structuralism istorizat, întruchipat în operele lui Jacques Derrida, Michel Boucault, Jean-Pierre Vernant, Pierre Bourdieu și Louis - Althusser. Clasificarea lui Barthes indică faptul că structuralismul , mai mult decât o „școală" , este o „mișcare" care traversează disciplinele și cadrele teoretice . Din acest motiv, nu se poate vorbi în mod corespunzător despre un „părinte fondator" al structuralismului și nici despre schisme, rupturi sau rupturi în corpusul propozițiilor sale.

Etienne Balibar, în dezbaterea sa cu Jean-Claude Milner, a observat recent că structuralismul este în esență o - mișcare filosofică, nu, așa cum ar crede Milner, una a cărei bază axiomatică esențială rezidă în propozițiile lingvisticii . Această discuție este, fără îndoială, importantă, deoarece urmărește să formalizeze contururile generale ale unei mișcări intelectuale. Pentru filosoful

argentinian José Sazbón, aceeași dezbatere ar necesita nararea istoriei structuralismului la plural. Astfel, în opinia sa, ar fi mai corect să vorbim despre structuralisme decât despre structuralism în sine. În ciuda acestei observații, Sazbón nu abandonează însă teza „modelului structural" pentru a defini mișcarea. În cuvintele sale, noțiunea de structură ca model de inteligibilitate logică și nu ca înregistrare reprezentativă a unui set de fapte observate ar fi comună oricărei definiții minimale a structuralismului. Trăsăturile decisive ale unui astfel de model structural au fost natura sistematică a conexiunii dintre elementele sale constitutive (dacă un element este modificat, și celelalte sunt modificate) și apartenența modelului la un grup de transformări, fiecare corespunzând unui model din cadrul aceleiași familii (mulțimea transformărilor constituie un grup de modele). Funcționarea proprietăților formale ale modelelor nu implică neapărat aderarea la un anumit tip de formalism (José Sazbón, *Structuralismul).* Această perspectivă analitică poate fi caracterizată generic drept Lévi-Straussiană.

În lucrarea *sa *Cum să recunoști structuralismul?**, Gilles Deleuze observă că, printre cei care acceptă termenul „structuralism ", unii folosesc cuvântul „structură", iar alții preferă termenul saussurian „sistem". În spatele acestor preferințe se află „extrema diversitate" a unei mișcări și a domeniilor pe care le explorează . Fiecare dintre cei care participă la structuralism „se ocupă de probleme, metode sau soluții care mențin relații analoge, ca și cum ar împărtăși aceeași atmosferă a vremii, un spirit al epocilor determinat de descoperiri și creații singulare în fiecare dintre aceste domenii. Cuvintele care se termină în *-ism* sunt, în acest sens, bine fundamentate" (Gilles Deleuze, 2005, p. 223).

Totuși, există un consens general că lingvistica este originea structuralismului. Dacă structuralismul s-a răspândit rapid în alte domenii, este pentru că, în realitate, nu există altă structură decât cea care este limbajul. Dacă inconștientul este structurat ca un limbaj, dacă istoria își găsește sensul cel mai propriu în structuri, dacă societatea poate fi descrisă ca un joc de schimburi simbolice, este pentru că corpul, istoria și societatea sunt toate organizate ca sisteme de simboluri.

Acum, descoperirea și recunoașterea simbolicului aparțin structuralismului. Dincolo de cuvânt , în realitatea și componentele sale sonore, dincolo de imaginile și conceptele asociate cuvintelor, lingvistul structuralist descoperă un element de o natură complet diferită : un obiect structural. Acest obiect structural constă în poziția unui element în cadrul unei ordini simbolice. Căutând să clarifice natura acestui element structural, Deleuze observă că, în principiu, acest element nu este o formă, deoarece structura nu este definită de autonomia întregului, de primatul - întregului asupra părților sale, de o *Gestalt* care s-ar exercita în realitate și în percepție. Dimpotrivă, structura este definită de natura anumitor - elemente atomice care își propun să explice, simultan, formarea întregurilor și variația părților lor. Acestea sunt elemente formale care, ca atare, nu au nici formă, nici sens, nici reprezentare, nici conținut, nici realitate empirică dată, nici model funcțional ipotetic, nici inteligibilitate în spatele aparențelor .

Pe scurt, obiectul este - structural; elementul simbolic al structurii este în mod unic și necesar „poziția". Nu este un loc într-o extensie reală și nici spații în extensii imaginare, ci locuri și situri în cadrul unui spațiu propriu-zis structural , adică topologic. Relațiile dintre elemente nu sunt mediate de un spațiu pre-extensiv sau inextensiv, ci de un spațiu care este mai presus de toate ordinal, o rețea de relații . Prin urmare, ambiția structuralismului este topologică și relațională (Alain Badiou este, fără îndoială, astăzi marele moștenitor al acestei tradiții).

Din acest criteriu local sau - pozițional decurg mai multe consecințe . În primul rând, dacă elementele simbolice nu au nici desemnare extrinsecă , nici semnificație intrinsecă, ci doar un sens al poziției, trebuie afirmat ca principiu că sensul rezultă întotdeauna din combinarea sau relaționarea elementelor care nu sunt semnificanți în sine. După cum observă Jacques Lacan: „Nu doar subiectul, ci subiecții, luați în intersubiectivitatea lor, își ocupă pozițiile (...) și își modelează propria ființă din momentul lanțului semnificant - care îi străbate (...). Deplasarea semnificantului determină subiecții în actele lor, în destinul lor, în respingerile lor, în orbirea lor, în succesele și riscurile lor,

oricare ar fi darurile lor înnăscute și cuceririle lor sociale, caracterul lor sau sexul lor" (Jacques Lacan, 1980, p. 30).

Dacă sensul este întotdeauna un rezultat, un efect al unei poziții în structură, al unei relații într-un joc de relații , există întotdeauna un exces de sens, sensul este întotdeauna un efect al supradeterminării structurale.

Revenind la modelul lingvistic , s-ar putea observa că unitatea poziționlă, sau elementul structural, nu este altceva decât efectul - determinării reciproce a relațiilor. Cu alte cuvinte, dacă fonemul este unitatea lingvistică minimă a foneticii, nu este - același lucru cu cuvântul sau particula sonoră (literă, silabă, sunet), deoarece este inseparabil de relația fonologică care îl leagă de alte foneme . Fonemele nu există independent de relațiile pe care le întreține și prin care se determină reciproc.

Consecințele acestei teze sunt multiple. Dacă orice identitate (istorică, politică, socială) există și este produsul unei rețele de relații diferențiale și opoziționale, nu există, strict vorbind, nicio proprietate sau atribut al acestei identități în afara structurii sau sistemului de relații care o constituie. Aceasta, printre alte consecințe, este lecția pe care Louis Althusser o învață în recitirea lui Marx. În mod similar, s-ar putea spune că aceasta este lecția fundamentală pe care postmarxismul o va reține ulterior din paradigma structurală (vezi Ernesto Laclan și Chantal Mouffe, **Hegemonie și strategie socialistă**).

În cele din urmă, merită - menționat faptul că structuralismul este inseparabil de materialism și antiumanism. Căci, așa cum ne amintește însuși Deleuze, referitor la celebra afirmație a lui Nietzsche „Dumnezeu este mort", dacă locul îl precede pe cel care îl ocupă, nu este suficient să-l punem pur și simplu pe om în locul lui Dumnezeu pentru a - schimba structura. Și dacă acest loc este locul morților, moartea lui Dumnezeu semnifică și moartea omului (care a fost făcut după chipul și asemănarea Sa ). Nietzsche a profețit că umbra acelui cadavru ne va însoți mult timp ; poate că structuralismul nu este nimic mai mult decât priveghiul sau *trezirea* acelei lungi nopți a morții.

• Lecturi sugerate: Gilles Deleuze, *Insula pustie și alte texte. Texte și interviuri (1953-1974),* Valencia, Pre-Textos, 2005 [capitol: „Cum să recunoști structuralismul ?"]; Françoise Dosse, *Istoria structuralismului,* volumele I și II, Madrid, Akal, 2004; Jean-Claude Milner, *Călătoria structurală: figuri și paradigme,* Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2003; François Wahl, *Ce este structuralismul? Filosofia înainte și după structuralism ,* Buenos Aires, Losada, 1975; Etienne Balibar, *Scrieri de Althusser,* Buenos Aires, Nueva Visión, 2002; Michel Foucault, *Arheologia cunoașterii, Mexico City* , Fondo de Cultura Económica, 1974; Louis Althusser și Etienne Balibar , *Capitala lecturii,* Mexico City, Siglo XXI, 1972; Bruno Bosteels, *Badiou sau renașterea materialismului dialectic,* Santiago de Chile, Palinodia, 2008; José Sazbón , „Structuralism", în Carlos Altamirano (ed.), *Termeni critici în sociologia culturii,* Buenos Aires, Paidós, 2002; Ernst Breisach, *Despre viitorul istoriei: provocarea postmodernă și consecințele sale,* Madrid, PUV, 2009 [capitol: „Postmodernitatea sau triumful continuității: postmodernismul structural"].

## FEMINISM (SCRIEREA ISTORIEI FEMEILOR)

CUM SĂ SCRII istoria femeilor? Cum să reprezinți femeile în - narațiuni istorice fără a portretiza în mod repetat o istorie cu „o anumită prejudecată masculină ”? Cum să faci din memoria/narațiunea istorică un „act” de transformare identitară? În acest moment, cu cât întrebările legate de reprezentarea femeilor sunt îndreptate mai mult către posibilitățile de transformare și subversiune a cadrelor normative hegemonice , cu atât feminismul devine o interogare a istoriei. Cu alte cuvinte, feminismul devine o strategie discursivă critică care, recunoscând acea „prejudecată masculină” - așa cum o numește Kirkwood - se va concentra pe tripla sarcină de a (1) face explicite reprezentările/figurele asociate cu femeile oferite de istoria națională; (2) citi contra-narațiuni ale narațiunilor de eliberare a umanității, punând întotdeauna sub semnificație întrebarea despre locul atribuit femeilor în cadrul semnificantului „umanitate”; și (3) prezenta/reinventa poveștile femeilor (Alejandra Castillo, *Julieta Kirkwood).*

Într-un fel, și spus provocator, *feminismul este istorie.* Acest lucru a fost înțeles, de exemplu, de Julieta Kirkwood , care nu numai că a făcut explicită deviația masculină în scrierile de istorie națională, ci și în „noile istorii” care au început să fie scrise la începutul anilor 1980. În acest sens, nu trebuie uitat că Julieta Kirkwood a fost una dintre participantele la Întâlnirea *Istoricilor care a* avut loc la FLACSO în 1982. Cu acea ocazie, referindu-se la participarea sa, ea a spus: „Sunt una dintre acele persoane – cum a spus cineva – care «înspăimântă» istoria, deoarece nu sunt istoric și am intrat în subiect doar din interes personal. Când m-au rugat să particip la

acest seminar, a trebuit să aleg între a le spune care au fost - ipotezele și metodele pe care le-am ales pentru a realiza - cercetarea despre feminism în Chile sau a relata direct ceea ce am descoperit" (Julieta Kirkwood, *Feminarios).*

Cu vocația unui istoric preocupat, istoriografia feministă va nara/face vizibilă istoria politică a femeilor din Chile la începutul secolului al XX-lea. În acest demers istoriografic, se va opune, în primul rând, noțiunii larg răspândite a absenței femeilor din istoria politică chiliană și, în al doilea rând, narațiunii istoriei lor „din exterior ", adică din naturalețea/obiectivitatea rolurilor predefinite de însăși narațiunea istorică. În acest sens, Kirkwood va indica: „ problema cu nararea *din exterior* este că a determinat modalitățile - participării politice a femeilor". La această narațiune istorică din perspectiva masculină, ea va oferi ca alternativă o narațiune *„din interiorul* mișcărilor lor, din contingența lor". Acest gest inițial de a face vizibilă istoria femeilor - fie în studiile mișcării feministe , fie în cercetările asupra partidelor politice ale femeilor din prima jumătate a secolului al XX-lea - va reuși să indice „originile realizărilor actuale în ceea ce privește statutul femeilor", precum și să expliciteze faptul că orice scriere a istoriei implică și o dimensiune politică. Totuși, după acest moment inițial, pe care l-am putea numi unul al identității (de stabilire a femeilor, a acțiunilor, în ce timp), va urma un moment de suspiciune . Este posibil să depășim istoriografia dominată de bărbați folosind metodele și strategiile acesteia? Nu sunt oare metoda istoriografică pozitivistă (din exterior) complementară metodei istoriografice subiectiviste (din interior)? Este util de subliniat faptul că lucrările timpurii ale Julietei Kirkwood în domeniul istoriei femeilor au presupus dialectica identitară exterior/interior ca punct de plecare pentru nararea istoriei femeilor; cu toate acestea, ea a suspendat progresiv această dialectică exterioritate/interioritate în favoarea unei narațiuni care punea sub semnul întrebării chiar locul celui care enunță, al celui care narează povestea: femeile.

Ghidată de feminismul Simonei de Beauvoir, această „istorică interesată" nu numai că a ajuns să se îndoiască de - posibilitatea unei istorii a „femeiilor", ci și, poate mai

important, de însăși posibilitatea existenței lor în afara narațiunii patriarhale. În acest sens, ea a întrebat: „Ce sunt femeile?”. Foarte strâns legată de această întrebare, ani mai târziu, Gayatri Chakravorty Spivak — în cazul narațiunilor colonizate și subalterne din India — a afirmat că „dacă în contextul producției coloniale individul subaltern nu are istorie și nu poate vorbi, atunci când acel individ subaltern este o femeie, destinul ei este și mai profund obscurizat”.

Însă s-ar putea obiecta la astfel de afirmații, așa cum a făcut Hélène Cixous cu un anumit feminism radical francez în urmă cu ceva timp: „o femeie fără corp, o femeie mută, o femeie oarbă, nu poate fi o luptătoare bună” (H. Cixous, *Râsul Medusei). Prin urmare* , este necesar să ne oprim și să confruntăm posibila neînțelegere. A pune la îndoială posibilitatea existenței femeii dincolo de cadrul scriptural propus de patriarhat, așa cum face Kirkwood, sau a sublinia dificultatea discursului femeilor , așa cum face Spivak , nu înseamnă că femeile nu există sau nu vorbesc așa cum s-ar putea crede. Mai degrabă, ceea ce dezvăluie aceste afirmații este dificultatea de a reinventa descrierile hegemonice care narează feminitatea. Aceasta din două motive. Unul dintre acestea se referă la însăși istoricitatea „diferenței dintre sexe” și a reprezentărilor asociate acesteia. Într-un fel, așa cum a dezvoltat Geneviève Fraisse, ideea diferenței dintre sexe, centrală în gândirea occidentală , este paradoxal situată în afara timpului, atemporal , atribuind atitudini, roluri și identități în același mod . Un al doilea motiv va fi oferit tocmai de Gayatri Spivak atunci când abordează neînțelegerile generate de lucrarea sa *„Can the Subaltern Speak?”*. Ca răspuns celor care au presupus că subalternul, în acest caz femeia, nu poate vorbi, ea va spune că ceea ce a vrut de fapt să exprime prin această întrebare controversată a fost că actul de a lua cuvântul și enunțarea de către subiecții subalterni era deja, într-un fel, structurat de un anumit tip de psihobiografie , prin urmare, enunțarea însăși ar fi interpretată în modul în care a fost prefigurată istoric.

Prin urmare, nu va fi un simplu act de negare sau de inventare a numelor femeilor din exterior, la margini. Feminismul nu poate fi scris – și în această privință Cixous are dreptate – doar locuind marginile: locuind

liniștea marginilor istoriei (în scrierea „celeilalte istorii"); locuind marginile limbajului (în îndrăzneala de a crea alte moduri de a vorbi, aproape întotdeauna de a simți ); locuind, în cele din urmă, marginile puterii (în credința în politica diferenței). Discursul feminist, așa cum recunoaște Kirkwood, nu este posibil doar prin și cu încăpățânare prin „negarea absolută". De aceea, politica/scrierea ei feministă nu va abandona retorica universalului. Politica feminismului va fi elaborată, mai degrabă, într-o interacțiune complexă între excluși și incluși, între particular și universal, într-o mișcare care va merge de la margini la centru și, în acest gest, va încerca reinventarea nu numai a femeilor, ci și a istoriei și a democrației.

[Alejandra Castillo]

• Lecturi sugerate: Julieta Kirkwood, *A fi politic în Chile: Nodurile înțelepciunii feministe,* Santiago, Chile, Cuarto Propio, 1990; Gayatri Chakravorty Spivak, *Critica rațiunii postcoloniale,* Madrid, Akal, 2010; Gayatri Chakravorty Spivak, *Moartea unei discipline,* Santiago, Chile, Palinodia, 2009; Judith Butler, *Corpuri care contează: Despre limitele discursive ale „sexului",* Buenos Aires, Paidós, 2002; Simone de Beauvoir, *Al doilea sex,* Madrid, Cátedra, 2005; Alejandra Castillo, *Julieta Kirkwood: Politica numelui propriu,* Santiago, Chile, 2007; Joan W. Scott, *Gen și istorie,* Mexico City, Fondo de Cultura Económica, 2008 [capitol: „Genul: o categorie utilă pentru analiza istorică "]; Nelly Richard, *Feminism, gen, diferență(e),* Santiago de Chile, Palinodia, 2008; Julieta Kirkwood, *Feministe,* Santiago de Chile, Documentas, 1987; Gayatri Chakravorty Spivak, „Poate vorbi subalternul?", în Cary Nelson și Lawrence Grossberg (ed.), *Marxismul și interpretarea culturii,* Urbana, The University of Illinois Press, 1988; Hélène Cixous, *Dorința de a scrie,* Barcelona, Reverso Ediciones, 2004 [capitol: „Râsul Medusei"]; Geneviève Fraisse, *Diferența dintre sexe,* Paris, PUF, 1996; Alejandra Castillo, *Republica masculină și promisiunea egalitară,* Santiago de Chile, Palinodia, 2005; Gayatri Chakravorty Spivak, „Istorie", *o critică a rațiunii postcoloniale. Către o istorie a prezentului pe cale de dispariție,* Cambridge, Harvard University Press, 1999.

# ISTORISM

DACĂ DIVERSELE versiuni ale istorismului sunt doar diverse modulații ale unui model de adevăr istoric conceput din metaforele distanței și perspectivei și dacă aceste metafore elaborează o lucrare de articulare a mutabilului și imuabilului, a imanentului și transcendentului , a obiectivului și subiectivului , ele o fac doar cu condiția de a asigura unicitatea unui loc propriu, de a declara superioritatea unui „noi". Astfel, noțiuni precum punct de vedere , perspectivă și angajament față de situație nu numai că exprimă parțialitatea care afectează în mod necesar orice cunoaștere istorică, dar, în același timp, dezvăluie prezența unui spațiu comun de experiență, existența unei legături de comunicare. Datorită acestei experiențe comune și sprijinului intersubiectiv pe care îl cere producerea fiecărei propoziții istorice, istoriografia a putut păstra o idee minimă de adevăr ferită de paradoxurile pe care însăși natura cunoașterii sale i le impune. Dacă afirmația epistemologică conform căreia istoriografia modernă erijează o exigență aporetică de cunoaștere – legată de dubla nevoie de a formula afirmații adevărate despre lumea istorică și de a admite simultan relativitatea acelor aceleași afirmații – este adevărată, ea este adevărată doar în măsura în care reafirmă validitatea unei experiențe colective a istoriei, relevanța unui anumit mod de reprezentare și justificare a acesteia. Această experiență colectivă a istoriei este, în modernitate, experiența istorismului. Numai prin această experiență istoriografia a putut declara că, deși, în esență, orice observare a evenimentelor trecute este realizată dintr-un punct de vedere specific sau cel puțin condiționată de însăși poziția pe care privirea o ocupă în mod necesar în istorie,

această recunoaștere nu subminează însă afirmațiile de adevăr pe care le fac afirmațiile istorice . Aceasta deoarece aceste afirmații sunt asociate cu ideea de împlinire productivă, desfășurarea totalizantă a unui - proiect de voință colectivă și crearea neîntreruptă a unei lumi istorice. Astfel, și într-un sens mai general, ceea ce ajunge întotdeauna să iasă din experiența modernă a istoriei - este experiența modernă a lumii istorice.

Totuși, din punct de vedere istorico-filosofic, expresia „istorism" apare la începutul secolului al XX-lea. Contextul apariției expresiei este controversat, deoarece a fost folosită inițial ca o modalitate de distanțare critică față de secolul al XIX-lea, numit „secolul istorismului".

Urmându-l pe Herbert Schnadelbach, cu unele simplificări, se pot distinge cel puțin trei semnificații fundamentale asociate cuvântului istoricism . În primul rând, istorismul poate fi înțeles ca o practică specifică a științei, adică un complex de convenții și norme conform cărora se desfășoară tratarea științifică a istoriei. Această practică este echivalată de majoritatea criticilor istorismului cu comportamentul factual al unei mari părți a istoricilor din a doua jumătate a secolului al XIX-lea încoace. Pe scurt, în acest prim sens, istorismul ar putea fi definit ca pozitivismul practic al științelor umane în cercetarea istorică, adică ca o atitudine care aderă exclusiv la ceea ce este dat pozitiv și care nu are încredere în tot ceea ce, prin interpretare, îl depășește. O a doua utilizare a cuvântului istoricism desemnează o formă de gândire care poate fi foarte bine caracterizată ca fiind opusul „gândirii sistematice ". Invocând variabilitatea istorică și relativitatea conceptelor și normelor, acesta refuză să recunoască un sistem universal și atemporal valabil în interpretarea științifică sau filosofică a lumii. În acest sens, istorismul este o poziție filosofică dispusă să conceapă validitatea conceptelor și normelor în sine doar ca pe ceva dat istoric: din acest motiv , este uneori asociat sau sinonim cu relativismul istoric sau nominalismul. Conform acestei poziții, cuvinte precum „adevăr" sau „etică" (așa cum exemplifică Schnanelbach) înseamnă lucruri diferite în - situații istorice diferite.

În această caracterizare a istorismului, nu trebuie să

pierdem din vedere legătura - dintre cele două înțelesuri ale termenului menționate mai sus. Căci, dacă toate conceptele și normele sunt doar date istorice, atunci orice evaluare este un dat factual și, prin urmare, nu poate fi raportată la un moment conceptual și normativ. Istoricul apare ca fundamental diferit și, în principiu, de valoare egală. Facticitatea istorică, în diversitatea și mutabilitatea sa , este astfel nu numai baza tuturor conceptelor și normelor, ci și a elaborării conceptuale a - informațiilor istorice, deoarece este imposibil ca ceva universal și supraistoric să apară exemplar în cadrul lor. Astfel, acest al doilea înțeles al istorismului este adesea prezentat ca justificarea filosofică a primului înțeles .

O a treia utilizare a cuvântului istoricism este mai puțin controversată . În acest sens, Ernst Troeltsch folosește acest cuvânt pentru a caracteriza procesul de „istoricizare fundamentală a întregii noastre gândiri despre omenire, cultura și valorile sale", contrastându-l cu „naturalismul" ca formă de gândire care s-a eliberat de explicația metafizică a naturii. Naturalismul este un model de gândire care încearcă să explice natura în sine și admite doar modele matematice și examinare empirică . Potrivit lui Troeltsch, istoricismul și naturalismul sunt cele două mari creații științifice ale lumii moderne . Karl Mannheim și Friedrich Meinecke au văzut în istorism o revoluție a gândirii - datorată romantismului german, a cărui mișcare împotriva universalismului Iluminismului francez nu a fost mai puțin importantă decât Revoluția Franceză.

acestei utilizări neutre și - pozitive a cuvântului istoricism se află ideea că avem de-a face cu o interpretare largă a lumii care, într-o primă aproximare , poate fi caracterizată prin capacitatea sa de gândire istorică, adică de înțelegere a - dimensiunii istorice a fenomenelor . În cadrul culturii germane, căreia cuvântul îi datorează originea, această concepție a istoricismului a apărut la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea și a găsit două dintre figurile sale principale în J.G. Herder și W. Dilthey (Herbert Schnädelbach, *Filosofia istoriei după Hegel: Problema istorismului).*

Din perspectiva dezbaterilor actuale despre istorism, se poate observa că, urmând tradiția heideggeriană, opera lui Hans-Georg Gadamer , *Adevăr și*

*metodă (1960), este în general acceptată ca* fiind o reelaborare critică a tradiției istorismului german . Astfel, problemele istorismului sunt transpuse în contextul unei ontologii a istoricității care este explicitată prin urmărirea firului călăuzitor al limbajului și care formulează o revendicare hermeneutică universală. Această reformulare, însă, nu a împiedicat afirmarea reînnoită a crizei istorismului în dezbaterea istoriografică contemporană . Pe scurt, istorismul este acuzat că a fost matricea ideologică fundamentală a celor mai dramatice evoluții din istoria europeană recentă; că a furnizat matrița formativă a unei mentalități totalizante și absolutizante; că a construit ideea ambițioasă și pernicioasă a unei viziuni asupra lumii atotcuprinzătoare și atotexplicative , dar, în realitate, una sărăcită în sens și conținut; că a dat naștere unui punct de vedere care favorizează închiderea și delimitarea societății; pentru că a promovat, în viața socială nu mai puțin - decât în cea politică, respingerea prejudecățioasă a oricărui pluralism, a oricărei bogății derivate din multiplicitate și diversitate. Fără îndoială , în spatele redactării acestui document incriminator despre istoricism se află perspectiva engleză a lui Karl Popper, căruia îi datorăm o lectură parțială și părtinitoare a istorismului european: pe care Popper o asociază fundamental cu o viziune asupra istoriei care, în timpurile moderne, își are punctul de plecare în Hegel și Marx (Karl Popper, 1944). Mai larg, afirmația că istorismul este concluzia unui mod de gândire și a unui proces de gândire care nu este nici modern , nici inovator și cu atât mai puțin revoluționar, îi aparține lui Popper . Această linie de - gândire, susținea el, își are rădăcinile în Heraclit și Platon și, prin Hegel și Marx, a dat naștere formelor de totalitarism modern observate în secolul XX. Pe scurt, pentru Popper, istorismul era în esență o doctrină a necesității dezvoltării istorice .

Dincolo de accentul excesiv pus pe perspectiva popperiană, este util de observat că, în lumina acesteia, pot fi evidențiate unele dintre principalele trăsături ale istorismului european . Astfel, se poate observa că, într-adevăr, în unele versiuni idealiste și materialiste ale istorismului, istoricitatea este puternic determinată de unele dintre

trăsăturile subliniate de critica popperiană. Pentru a fundamenta această afirmație, ar fi suficient să se indice dialectica în diversele sale teoretizări, sau să se reamintească problema valorilor în complexitatea sa , sau chiar să se observe conexiunile - (obiectiv-subiectiv, structură-suprastructură, logic-fenomenologică, necesitate - contingență) cărora unele teorii le-au atribuit afirmarea unui - fundament ontologic pentru istorie. Cu alte cuvinte, printr-o scurtă trecere în revistă a acestor probleme , s-ar putea obține imediat o imagine a motivelor pentru care istorismul (idealist sau marxist, italian sau german, critic sau absolut) ajunge întotdeauna să configureze un spațiu speculativ omogen sau structurat.

Criza istorismului poate fi astfel prezentată ca o criză a încrederii în istorie. Pierderea legitimității metanarativelor - speculative ale modernității este intim asociată cu această criză. - Postmodernitatea, din această perspectivă, nu poate fi considerată o radicalizare a istorismului. Nu cel puțin din perspectiva deschisă de critica post-popperiană a istorismului.

Înainte de a încheia această prezentare sinoptică a utilizărilor cuvântului „istorism", ar putea fi util să subliniem o ultimă clarificare conceptuală. În discuțiile anglo-americane contemporane , se subliniază din ce în ce mai mult distincția între „ *istorism "* și „istoricism *".* Distincția engleză provine dintr-o decizie de traducere a termenului german „Historismus", folosit de Erich Auerbach în monumentala sa lucrare, *Mimesis.* Prin „Historismus", Auerbach, urmându-l pe Meinecke, înțelege viziunea asupra lumii care identifică „realitatea" cu „istoria", mai degrabă decât cu o „realitate" noumenală, teologică sau metafizică . Înainte de sfârșitul secolului al XVIII-lea, Meinecke susținea că sensul - istoriei s-a referit întotdeauna la un tărâm transcendental sau extratemporal. După Herder și Goethe, și în special la Ranke, „istoria" însăși devine fundamentală, iar sensul evenimentelor umane este stabilit prin referință pură „intrasorică". Auerbach localizează primele relatări ale acestei viziuni asupra lumii în opera lui G.B. Vico, care, așa cum spune Auerbach , continuă să „identifice" „natura umană" și „ istoria umană".

Conform sensurilor care organizează câmpul

problemelor la care face aluzie cuvântul „ istorism”, s-ar putea spune că distincțiile pe care teoreticienii anglo-americani le stabilesc între „isterism” și „istorism” nu au alt scop decât să salveze unul dintre posibilele sensuri ale cuvântului „istorism” de critica postmodernă actuală .

• Lecturi sugerate: Herbert Schnádelbach, *Filosofia istoriei după Hegel: Problema istorismului ,* Buenos Aires, Alfa, 1980; Frank Ankersmit, *Istorie și tropologie: Ascensiunea și declinul metaforei,* Mexico City, Fondo de Cultura Económica, 2002 [capitol: „Isterism și postmodernism : o fenomenologie a experienței istorice”]; Elizabeth Colligwood-Selby, *Marginea fotografică a istoriei : Walter Benjamin și uitarea de neuitat,* Santiago de Chile, Ediciones/Metales Pesados, 2009 [capitol: „Empatia fotografică a istorismului”]; Giuseppe Galaso, *Nimic altceva decât istorie: teorie și metodologie,* Barcelona, Ariel, 2001 [capitol: „Istorie și istoricism: perspectiva deschisă de istoriografie”]; Fulvio Tessitore, *În Interpretarea istorismului,* Mexic, Anthropos, 2008; Hans-Georg Gadamer, *Adevărul și Metoda I,* Salamanca, Sígueme , 1998; Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature,* Mexic, Fondo de Cultura Económica, 1950; Karl Popper, *Sărăcia istoricismului,* Madrid, Alianza, 1990.

## CADRU (ÎNCADRARE)

AVÂND ÎN VEDERE STRUCTURA dublă , paralelă a problemei încadrării , trebuie menționat că un text este definit atât prin ceea ce include în câmpul său de reprezentare , cât și prin ceea ce exclude din același câmp. Din acest motiv, trebuie observat și că orice discuție despre încadrare în istoriografie trebuie neapărat să fie organizată în jurul unei discuții mai ample despre text și reprezentarea istorică și, chiar mai larg, despre relațiile dintre reprezentarea picturală și cea istorică . Cel puțin, aceasta pare a fi ceea ce ar cere astăzi orice analiză care abordează problema dublă a încadrării în textul istoriografic. Ar implica înțelegerea, dacă vreți, nu numai a eforturilor actuale de a stabili natura textului istoric, de a defini limitele și proprietățile sale, ci și identificarea markerilor și remarcilor care organizează spațiul semiotic al reprezentării istorice, forțele care în interiorul său modelează un anumit regim de vizibilitate și enunțare istorică. La intersecția dintre text și reprezentare, problema încadrării în istoriografie devine vizibilă în toată complexitatea sa; tocmai acolo se pune cel mai serios întrebarea despre ce aparține intrinsec valorii narațiunii istorice și ce rămâne extern acestei valori imanente. Această cerință de distincție, de a ști despre ce vorbim, presupune un discurs despre granița dintre interiorul și exteriorul reprezentării istorice; presupune, pe scurt, un discurs despre diferența dintre istorie și istoriografie și despre relațiile și determinările care organizează ceea ce este intern cercetării și - ceea ce este extern acesteia.

Căutând să stabilim interacțiunea determinărilor care decurg din chestiunea cadrului în istoriografie, am putea observa, împreună cu Meyer Schapiro, că, în timp ce în pictură elemente non-

mimetice, cum ar fi forma dreptunghiulară și rama, îndeplinesc o funcție fundamentală în organizarea spațiului semiotic al reprezentării picturale, în istoriografie locul acestei funcții non- mimetice de organizare a spațiului semiotic al - reprezentării istorice pare a fi ocupat de scris și de textul istoric. Așa cum rama și forma dreptunghiulară au fost - considerate în mod tradițional în pictură ca elemente exterioare operei, forme care nu afectează conținutul acesteia, în istoriografie scrisul și textul au avut tendința de a fi considerate predominant ca componente secundare ale reprezentării istorice, suplimente sau parametri necesari, dar accesorii producției sale. Elemente exterioare operei, mai precis, și care, apelând la autoritatea limbii grecești, pot fi denumite cu termenul *de parergon* . Termenul desemnează toate - acele elemente care nu sunt doar situate lângă, la marginea, lângă sau în fața operei *(ergon),* ci, deși nu sunt interne operei în sine, cooperează cu aceasta dintr-un anumit exterior, care nu este nici propriu-zis în exterior, nici în interior. Cu alte cuvinte, *parergonul nu este pur și simplu acel element care* este surplus, accesoriu sau extern operei, ci mai degrabă acel element care, împărtășind aceste proprietăți excedentare, împărtășește și cu opera o legătură structurală internă care o unește cu lipsa ce constituie opera în interiorul operei. Fără această lipsă, așa cum a observat Jacques Derrida , ergonul nu ar avea nevoie de *parergon* . (J. De rrida, *La vérité en peinture,* p. 69). Acum, dacă în pictură rama este o formă care, prin determinare tradițională, nu trebuie să iasă în evidență, ci să dispară în momentul în care reprezentarea picturală este expusă privirii spectatorului, în istoriografie, de asemenea, scrisul și textul au ca misiune principală să se ascundă sau să se retragă chiar în momentul în care reprezentarea istorică intră în scenă.

Dacă ceea ce se află în interiorul cadrului reflectă cu adevărat ceea ce se află în exterior, atunci, în realitate, nu există cadru, iar dacă ceea ce este reprezentat în textul istoric corespunde realității trecutului, atunci, la propriu vorbind, nu există text. Doar presupunerea că conținutul operei sau conținutul textului derivă din lumea exterioară sub forma unei corespondențe biunivoce face posibilă ideea că cadrul este doar un cadru, iar textul este doar un text - adică structuri nesubstanțiale care se estompează în insignifianță - pentru a permite un schimb automat între interiorul și exteriorul reprezentării picturale sau istorice .

Încercând să conteste validitatea acestei presupuneri în cadrul epistemologiei istoriografice, Hayden White a observat că trebuie să recunoaștem „faptul incontestabil că discursurile istorice, inconfundabil, dau naștere la interpretări tipic narative ale subiectelor lor de studiu. Traducerea acestor discursuri într-o formă scrisă produce un obiect distinctiv, - textul istoriografic" (H. White, *Realismul figurativ,* p. 3). Principala problemă astfel prezentată oricărei epistemologii a cercetării istorice nu este atât de mult aceea de a afirma sau respinge posibilitatea sau imposibilitatea unei abordări științifice a studiului trecutului, ci mai degrabă aceea de a explica interesul crescând pentru textul istoric în cadrul analizelor metaistoriografice ale disciplinei. Aici, s-ar putea spune, se află o problemă cu cadrul reprezentării istorice. Astfel, dacă cadrul în pictură iese în evidență atât față de opera de artă, cât și față de împrejurimile sale, o face doar pentru a se contopi din nou cu ceea ce deschide și închide spațiul reprezentării , cu cele două fundaluri care sunt întotdeauna opera de artă în sine și ceea ce se află în afara operei de artă. În mod similar, în istoriografie, chiar dacă trebuie avută grijă să nu se priveze știința de „elementul său poetic", „munca serioasă" începe abia odată ce textul și scrisul ies în evidență pentru a dispărea în expunerea evenimentelor trecute. Atenția crescândă pe care o primește textul istoric în reflecția istoriografică ajunge astfel să pună sub semnul întrebării setul de certitudini epistemologice - care organizează problema - reprezentării.

Istoricul susține că discursul despre limită este parazitar, pe care se bazează această problemă. În acest sens, nu ar fi greșit să afirmăm că criza epistemologiei istoriei este mai presus de toate o criză a discursului despre cadrul din cadrul disciplinei, despre ceea ce este intern și extern reprezentării istorice, necesar sau accidental cunoașterii acesteia.

Astfel definită, principala problemă a reprezentării istorice nu este alta decât a ști cum să distingi intrinsecul de extrinsec, esențialul de neesențial, textul de context. Și, complicând și mai mult lucrurile , a ști cum să distingi ce este inclus și ce este exclus de fiecare dată ca și cadru și ca în afara cadrului, ca text și ca în afara textului. Și, la margine, cu avertismentul că, prin menținerea interiorului în interior și a exteriorului în afara cadrului, este inevitabil dublu lucru, știind, în plus, cum să ții cont de cadrul în istoriografie, știind că în reprezentarea istorică trebuie să ținem cont de cadrul, mai ales când cadrul este unul și mai mult decât unul în același timp.

Toate aceste distincții, care asediază la nesfârșit munca istoriografică, ne obligă să ne întrebăm încă o dată: ce este un cadru în istoriografie? Fără a încerca să epuizăm posibilele răspunsuri la această întrebare, ar fi util să luăm în considerare cel puțin două elaborări asupra problemei care au fost considerate dominante în reflecțiile disciplinei. Prima dintre acestea, reprezentată în principal de Frank Ankersmit, subliniază faptul că cadrul în istoriografie este presupunerea unei diferențe între realitatea trecutului și realitatea prezentului. În **Istorie și tropologie*,* Ankersmit observă că în textul istoric trebuie să existe ceva analog unui cadru, deoarece, la fel ca o pictură, un text istoric reprezintă o parte a lumii într-un spațiu definit de reprezentare. Acest obiect analog între textul istoric și pictură nu ar fi altceva decât ceea ce delimitează spațiul semantic al cercetării istorice, granița invizibilă care organizează și stabilizează câmpul de vizibilitate al reprezentării istorice. Dacă putem spune, notează Ankersmit, că cunoaștem - realitatea trecutului doar în și prin reprezentări ale trecutului și dacă, mai mult, presupunerea unei diferențe între realitatea - trecutului și realitatea prezentului este o condiție pentru orice scriere istorică,

atunci orice scriere istorică trebuie să fie conținută într-un cadru. Însuși faptul că istoricii tind să uite cadrul, în măsura în care acesta indică limitele dintre trecut și prezent, demonstrează necesitatea sa structurală . Căci dacă reprezentarea este mai presus de toate o chestiune de demarcare a contururilor, de indicare a locului unde un obiect „se termină" și unde „începe" altul, atunci reprezentarea nu numai că abordează contrastul dintre prim-plan și fundal, dintre important și secundar, ci se constituie și dintr-o relație imperceptibilă și necesară între vizibil și invizibil. Prin urmare, cadrul este acea configurație specifică a gândirii care, în fiecare fază dată a cercetării istorice, stabilește o ordine cvasi-naturală a sensului pentru trecut. Ca principiu figurativ, această ordine cvasi-naturală a sensului în cercetare nu este altceva decât referința la realitate. Tocmai această referință și controlul asupra producției reprezentării sale organizează voința de adevăr și jocul identitar al profesiei de istoric.

Astfel, și pentru a formula o propunere fără îndoială controversată , s-ar putea argumenta că transformările în ordinea discursului disciplinei constituie schimbări sau rupturi într-un anumit sistem de clasificare și reprezentare istorică. Aceste rupturi sau schimbări urmăresc să redefinească regimul de vizibilitate al reprezentării istorice, politica interpretării textului istoriografic. Transformările din disciplină ar putea fi văzute, în acest fel, ca schimbări „în afara cadrului", ca „sărituri din vază", dacă e să împrumutăm o imagine borgesian-foucauldiană. Aceste schimbări în afara cadrului, aceste sărituri din vază, implică rupturi și fracturi în sistemele de referință cu care istoricii - reprezintă lumea. Prin însăși natura lor, aceste operațiuni de de-încadrare și re-încadrare a - reprezentării istorice sunt în esență politice. Cel puțin, dacă politica este înțeleasă ca recunoașterea activității responsabile pentru distribuția și redistribuirea locurilor și identităților, partiționarea și divizarea spațiilor și timpurilor, a vizibilului și invizibilului - cu alte cuvinte, dacă, așa cum - sugerează Jacques Rancière , politica constă în reconfigurarea diviziunii sensibilului care definește terenul comun al comunității, în introducerea de noi subiecți și obiecte, în a face vizibil ceea ce nu este - atunci

politica reprezentării istorice ar consta mai puțin în prescrierea a ceea ce ar trebui făcut și mai mult în proscrierea anumitor moduri de a imagina realitatea trecutului. Aceste forme de imaginație istorică ar constitui ordine de excludere care ar disciplina gândirea istoriografică, modelând un - regim specific de vizibilitate, o ordine nedivizată a reprezentării . Comentând efectele epistemologice derivate din relația dintre estetica reprezentării istorice și politica interpretării istorice, Hayden White a observat pe bună dreptate că ordinele de excludere derivate din aceste regimuri de reprezentare și interpretare impun limite regulilor de descriere conform cărora un „fapt" trebuie considerat un „eveniment supus descrierii" și, prin urmare, aceste excluderi ar constitui ceea ce, la un anumit moment al investigației, poate fi considerat un fapt specific istoric .

Reprezentarea istorică, această substanță ar fi un *analog* al sensului picturii (Frank Ankersmit, *Declarații, texte și imagini ). În* cuvintele lui Ankersmit , „întrucât substanța narativă ca semn al (unei părți a) realității istorice este exprimată doar în textul istoric total,

Analogia pe care Ankersmit o observă între textul istoric și pictură, între reprezentarea istorică și reprezentarea picturală, depinde, însă, de o - încadrare inițială, de o anumită lucrare a cadrului care este cumva deja anterioară cadrului reprezentării în sine. Acest cadru care stă la baza cadrului reprezentării nu este altul decât sensul textului istoriografic. În efortul de a dezvolta o analiză a textului ca totalitate de sens , ca imagine a lumii, Ankersmit propune examinarea textului istoriografic din perspectiva artelor vizuale, diferențiind astfel analiza picturală a textului de o analiză literară centrată pe structurile de sens din narațiune. În acest scop, el distinge sensul „integral" al textului istoriografic de sensul parțial al fiecăreia dintre propozițiile sau - structurile sale verbale. Conform acestei distincții, sensul integral al textului ar constitui „substanța narativă" a...

chestiunea «densității» sistemului istoric de sens nu este o chestiune a relației dintre diferite elemente ale aceluiași text istoric, ci o chestiune a universului narativ al textului. - Echivalentul istoriografic al - semnelor picturale care alcătuiesc pictura este *textul*

*istoric integral."*

Schimbarea estetică pe care această ultimă afirmație o introduce în teoria istoriografică contemporană ne obligă să examinăm istoria reprezentării istorice în lumina istoriei - reprezentării picturale . Această examinare tinde în mod necesar să plaseze în centrul analizei noțiunile de „text" și „pictură" - legate continuu de aceste istorii ale reprezentării. Astfel, și îmbrățișând retorica încadrării pe care o sugerează aceste istorii, istoria picturii ar fi indicativă pentru istoria istoriografiei. Mai mult, însăși punerea sub semnul întrebării a picturii ca schemă productivă de reprezentare picturală ar putea fi văzută aici ca indicativă pentru o punere sub semnul întrebării similară a noțiunii de text asociată în mod obișnuit cu logica reprezentării istorice.

Un al doilea răspuns la întrebarea cadrului în istoriografie se găsește în - reflecțiile lui Arthur Danto despre istoria artei. Fără a intenționa să detaliez această poziție, trebuie menționat că, pentru această filozofie a artei, cadrul în istoriografie este însăși narațiunea istorică; este opera de figurare și interpretare care se desfășoară în înlănțuirea succesivă a „propozițiilor narative" (Arthur Danto, *Filosofia analitică a istoriei,* Cambridge, Cambridge - University Press, 1968). Cadrul, cu alte cuvinte, este structura profundă a posibilităților unei narațiuni. O clarificare suplimentară a acestei afirmații necesită în mod necesar o pauză pentru o clipă pentru a descrie ceea ce Danto a numit perioada post-istorică a artei contemporane . Descrierea acestei perioade constituie o teză esențială asupra istoriei artei și, mai precis, asupra dezvoltării artelor vizuale.

Pentru Arthur Danto, după expoziția celebrei lucrări *Brillo Box a lui Andy Warhol,* arta ajunsese la sfârșit. *Brillo Box* a demonstrat că răspunsul la întrebarea ce constituie o operă de artă nu poate fi dat prin prezentarea unor exemple de opere de artă, ci necesită un exercițiu de argumentare specific lumii artei. Acest exercițiu de argumentare ar lua forma unei narațiuni istorice, în cadrul căreia s-ar determina ce aparține domeniului artei și ce nu. Conform acestui raționament, sfârșitul artei nu ar însemna că nu ar mai exista opere de artă, ci mai degrabă că ceea ce constituie sensul propriu al unei opere de artă ar fi devenit *indistinguibil* (Arthur Danto ,

*Transfigurarea locului comun,* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1981). A spune că istoria artei a ajuns la sfârșit înseamnă a spune că nu mai există o narațiune legitimatoare a progresului artei. Însăși istoria picturii , așa cum este relatată de critici precum Clement Greenberg sau istorici - precum Peter Bürger, este istoria structurilor de sens în cadrul cărora, ca să spunem așa, operele de artă au fost organizate de-a lungul timpului. Aceste structuri de sens nu numai că au făcut posibilă o istorie a operelor , dar au fost și decisive atunci când se formulează o judecată estetică despre ele. Acum, dacă observăm, așa cum face Greenberg , că trecerea de la arta premodernistă la arta modernistă descrie de fapt o tranziție de la pictura mimetică la cea non-mimetică , de la arta reprezentațională la cea post-reprezentațională, principala problemă care pare să organizeze activitatea programelor de artă contemporană este explorarea noțiunii de *operă de artă* , pe care aceste programe o contestă în mod necesar . Această explorare poate fi prezentată și ca o anchetă mai amplă asupra ordinii diferențelor care separă obiectele muzeului sau galeriei de obiectele culturii de masă. Aceeași explorare, pe lângă faptul că face imposibilă o narațiune istorică organizată în jurul valorii operelor de artă, ajunge și să producă prăbușirea esteticii moderne care a organizat acea istorie. Dacă, așa cum afirmă Danto, estetica este în esență orice teorie capabilă să distingă arta de non-artă în virtutea unui răspuns presupus derivat din *aspectul operei* , atunci într-o lume a artei post-istorice în care nu mai este posibil să se distingă vizual un obiect de artă de un simplu obiect și în care de-auratizarea artei poate fi înțeleasă ca o auratizare a cotidianului, estetica și istoria artei ajung să dezvăluie apartenența lor comună la un regim specific de gândire despre artă, la o - configurație particulară a operei și narațiunii, a *parerga* și *ergon.*

Prin urmare, declarația - privind sfârșitul artei ar avertiza asupra învechirii unui anumit mod de a nara istoria operelor de artă ca o istorie a descoperirilor și a rupturilor progresive. Povestită și repovestită iar și iar în spațiul muzeului de artă modernă, această istorie liniară și evolutivă a încadrat și a dat sens unei narațiuni care astăzi și-ar fi ajuns la sfârșit odată cu

pluralismul lumilor în artele vizuale contemporane . Acest - pluralism al lumilor artistice, care pentru istorici precum Hal Foster nu face altceva decât să celebreze „falsul pluralism al muzeului, pieței și academiei post-istorice unde orice este permis", necesită totuși un „discurs al rațiunilor ", deoarece opera sa este în mod necesar organizată în jurul unei relații singulare între operă de artă și inscripție, între critică și istorie, între text și context ( Hal Foster, *Întoarcerea realului: Avangarda la sfârșitul secolului,* Madrid, Akal Editions, 2001). Tocmai această relație pare să repoziționeze *parergonul* operelor în cadrul constituției sale originale , spațiul definit de artele argumentării și persuasiunii, ale scrisului și lecturii. Poate că, din acest motiv, ar fi potrivit să reamintim aici, împreună cu Quintilian, că *parergonul* a fost inițial o figură retorică, o instituție oratorică menită să susțină cuvântul în opera infinită de narare a experienței unei lumi comune.

Având în vedere necesitatea structurală a activității critice în operele de artă, având în vedere memoria pe care operele de artă o cer în mod inevitabil , s-ar putea concluziona, împreună cu Arthur Danto, că „nimic nu este operă de artă fără o interpretare care să o constituie ca atare". Această afirmație, însă, ne obligă să ne îndreptăm din nou atenția asupra cadrului, asupra retoricii cadrului care, într-un fel sau altul, este inerentă existenței operelor de artă.

• Lecturi sugerate: Miguel Valderrama, *Modernisme istoriografice: arte vizuale, postdictatură, avangarde ,* Santiago de Chile, Palinodia, 2008 [capitol: „Problema cadrului"]; Judith Butler, *Cadrele războiului: vieți jelite,* Buenos Aires, Paidós, 2010; Erving Goffman, *Analiza cadrului: cadrele experienței,* Madrid , Siglo XXI, 2006; Nancy Fraser, *Balanța justiției,* Madrid, Herder, 2008; Meyer Schapiro, *Teoria și filosofia artei: Stil, artist și societate,* Londra, George Braziller, 1998 [capitol: „Despre unele probleme din semiotica artei vizuale: Câmp și vehicul în semne-imagine"]; Frank Ankersmit, *Istorie și tropologie: Ascensiunea și declinul metaforei,* Mexico City, Fondo de Cultura Económica, 2003 [capitol: „Efectul realității în scrierea istoriei: Dinamica topologiei istoriografice"]; Jacques Derrida , *Adevărul în pictură,* Buenos Aires, Paidós, 2004; Mikie Bal, *Concepte călătoare în științele umaniste,* Madrid, Cendeac, 2009 [capitol: Încadrarea]; Victor Stoichita, *Invenția*

*picturii. Artă, meșteșugari și artificii la originile picturii europene,* Barcelona, Ediciones del Serbal, 2000; Hayden White, *Realism figural. Studii asupra efectului mimesis,* Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1999 [cap: «Teoria literară și scrierea istorică»]; Frank Ankersmit, „Declarații, texte și imagini", în Frank Ankersmit și Hans Kellner (ed.), *O nouă filosofie a istoriei,* Chicago: The University of Chicago Press, 1995; Arthur Danto, *Transfigurarea banalului. O filosofie a artei,* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1981.

al III-lea
FIGURI

# CITÂNDU-I PE MARII OAMENI

## Sau ar trebui să omitem complet numele?

DUPĂ CE AM STABILIT URGENȚA DE A LUA ÎN CONSIDERARE ce figuri ne permit să reflectăm asupra trecutului nostru și să-l scriem ca istorie, este important să analizăm modul în care atribuim valoare acestor voci și cum înțelegem/presupunem transferul de valoare (un fel de parabază istoriografică) de la aceste alte sunete, în propriile noastre limitări individuale, către acel ieri care ni se dezvăluie și ne este deschis în vestigiile sau întrebările pe care le considerăm ca fiind abilitante.

În acest sens, două modalități de a înțelege cum poate fi utilizat și caracterizat conceptul de ajustare sau selecție a valorii în disciplina istoriei sunt cele dezvoltate de Frank Kermode și Martin Jay. În cărțile lor **Forme de atenție ** și **Istorie și valoare*,* Kermode pune o întrebare în domeniul artei și istoriei literare care se aliniază perfect cu ceea ce încercăm să abordăm: „Prin ce mijloace atribuim valoare operelor de artă și cum ne afectează evaluările înțelegerea lor?" [1] Ca răspuns, el propune un fel de vitalitate și mișcare în cadrul canoanelor literare și estetice. De asemenea, el recunoaște că, pentru a aborda acest cadru conceptual, este necesar să înțelegem că există două limite fundamentale [27]: una care privește canonul ca pe un set sau o selecție rigidă, stabilită,

---

„Abordarea este în linii mari istorică: o mare parte din ceea ce spun se referă la procesele prin care ne formăm o opinie bună despre o operă sau un artist, care precede, în general, eforturile mai viguroase de critică și interpretare; adică, natura forțelor istorice care certifică faptul că unele opere, și nu altele, necesită sau merită aceste forme de atenție specială... Istoria acestor obiecte neobișnuite care dispar din canon - într-adevăr, dispar din vedere - dar sunt restaurate după lungi perioade de neglijență, mi se pare o modalitate bună de a începe discuția..." Frank Kermode, *Forme de atenție,* Barcelona, Gedisa, 1988, p. 15

incontestabilă (canonul rigid) și o alta care corespunde unei versiuni mai flexibile (canonul flexibil). În plus, Kermode recunoaște că valoarea poate fi conferită și prin procese de recitire care disting ce variabile și manifestări, „ce fragmente de memorie" (ceea ce este neobișnuită), pot și ar trebui să rămână în *ordinea discursului* și, prin urmare, să primească „forme speciale de atenție" din partea criticilor și istoricilor. În acest scop, el menționează două strategii: (a) stabilirea canoanelor pentru anumite opere și (b) inventarea unor perioade istorice. La rândul său, s-ar putea considera și că alte modalități de stabilire a criteriilor de selectivitate includ generarea de ipoteze puternice, interpretări părtinitoare, celebrarea unor cifre nesemnificative, excluderea bibliografică, preferințe ideologice extreme și așa mai departe. Pe scurt, toate acele strategii care permit promovarea falsității prin manipularea memoriei [28].

A doua modalitate de a înțelege dezbaterea, printr-un fel de canon istoriografic postmodern, este de a observa, așa cum face istoricul american Martin Jay, pericolele cunoscutului și repetat obicei umanist de a-și legitima propria operă citând nume mari din disciplina căreia îi aparține ; adică, (folosirea greșită) a selecției de autori și dezbateri recunoscute ca legitime și cu suficientă greutate istorică pentru a fi dezbătute și ulterior încorporate sau transferate social. În acest scop, Jay subliniază că este crucial să se țină întotdeauna cont de pretențiile de validitate și de stratagemele tropologice care sunt în mod normal legate de binecunoscuta voință de putere, inerentă oricărei abordări metodologice care se materializează exclusiv în denumirea canoanelor de orice fel.

„Poate cea mai bună imagine pentru modul în care insuflăm valoare acestei și nu acelei bucăți de memorie este romanul lui Proust: ieșind din faptele nedeterminate, dezmembrate ale Istoriei, nucleul memoriei transformat în canon; ieșind din Istorie, valoare", Frank Kermode, *Istorie și valoare,* Barcelona, Península, 1990. pp. 189-190.

Aceasta evită verificarea riguroasă a posibilităților și argumentelor prezentate [29].

Important ar fi atunci să presupunem că inspirația și/sau autoritatea oricărui text sau artefact istoric - - istoricitatea/canonicitatea sa legitimă - ar fi definită în primă instanță de capacitatea referențială a autorului ( validitatea sa dialogică intrinsecă), iar în a doua etapă de un control strict, dar ludic - din partea istoricului - al opacității lingvistice și al voințelor de putere în cauză: a sa și a referenților săi.

„Cu alte cuvinte, oare slăbiciunea noastră jenantă de a ne legitima ideile recunoscând că acestea provin de la autori anteriori nouă, chiar dacă proclamăm cu asprime moartea autorului, ar putea exprima dimensiunea inevitabil personală a interesului nostru pentru înțelegerea umanistă, care ne împiedică să ne identificăm pe deplin cu subiectul speciei propuse de teorie?" Martin Jay, *Câmpuri de forță: între istoria intelectuală și critica culturală,* Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 330

## PAUL VEYNE

S-A NĂSCUT PE 13 IUNIE 1930, în Provence, Franța. Încă din copilărie și adolescență, a simțit o fascinație pentru arheologie, în primul rând pentru arheologia romană, la care a avut acces datorită muzeului orașului. Datorită vizitelor sale frecvente la muzeul din Nîmes, curatorul de acolo a decis să-l ia ca ucenic. La vârsta de douăzeci și unu de ani, și-a părăsit orașul natal pentru a se muta la Paris, unde s-a înscris la École Supérieure de Paris. Acolo, a început să-și dezvolte activismul politic, aderând chiar și la Partidul Comunist pentru câțiva ani. După finalizarea studiilor, și-a reafirmat pasiunea pentru istoria antică, alăturându-se Școlii Franceze din Roma între 1955 și 1957. A părăsit acest grup pentru a se întoarce în orașul natal, unde a predat la Universitatea din Provence.

Este important de menționat că, datorită perioadei în care Veyne și-a început pregătirea, istoriografia franceză era dominată de așa-numita Școală a Analelor . În primii ani, opera lui Veyne a stabilit un dialog important cu tradiția critică germană, în special cu Jürgen Habermas . Acest dialog se reflectă parțial în prima sa lucrare publicată, „ Cum *se scrie istoria: Un eseu de epistemologie",* în 1971. Acolo, Veyne întreprinde o reflecție epistemologică asupra disciplinei istoriei. El susține că istoria are limite foarte fragile în raport cu ficțiunea și că unul dintre punctele care o leagă de literatură este narațiunea. În acest sens, principalele sale argumente sunt că istoria nu este o știință, ci mai degrabă un roman; prin urmare, îi lipsește metodologia și nu oferă explicații. În acest sens, este clar că una dintre principalele contragreutăți la propunerea lui Veyne este istoria „pe termen lung" și istoria „cantitativă" dezvoltate de istoricii școlii Annales .

În jurul anului 1975, grație unei invitații adresate de filosoful Raymond Aron, Veyne a intrat la *Collège de France.* ca profesor de istorie romană. Câțiva ani mai târziu, în 1978, avea să republice prima sa carte despre epistemologie istorică, dar de data aceasta avea să introducă o modificare semnificativă a titlului : *Cum se scrie istoria. Foucault revoluționează istoria.* Prin această modificare, Veyne intenționează să evidențieze contribuțiile lui Foucault la studiul istoriei, lăsând deoparte într-o oarecare măsură imboldul său inițial pentru narativizarea istoriei.

Una dintre primele sale publicații axate pe studii clasice ale lui Veyne este * *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* ( Au mai crezut grecii în miturile lor?)* . Această scurtă carte este o provocare puternică, deoarece sistematizează critica sa la adresa istoriografiei pozitiviste (o critică puternic influențată de opera lui Foucault) și o îndreaptă spre analiza lumii grecești. În opinia sa, lumea greacă nu poate fi înțeleasă prin logică și parametri pozitiviști. În acest sens, el lansează un fel de invitație de a-i studia pe greci din propria lor perspectivă și de a încerca să înțelegem de acolo când și de ce grecii au încetat să mai creadă în propriile mituri.

În 1987, Veyne a publicat **O istorie a vieții private: De la Roma păgână la Bizanț**. Cartea, cu o prefață de George Duby, urmărește o apropiere de *școala din Annales.* în principal prin abordările sale procesuale pe termen lung și prin istoria mentalităților. Mai mult, cartea se prezintă ca un proiect interdisciplinar care combină istoria cu arheologia.

În anii următori, Veyne și-a continuat munca asupra - Antichității; cu toate acestea, cea mai recentă publicație a sa este o biografie intelectuală a lui Michel Foucault, intitulată *Foucault. Sa pensée, sa personne,* publicată în 2008.

*Bibliografie*

Paul Veyne, *Cómo se escribe la historia. Un eseu despre epistemologie,* Madrid, Valleros, 1974.

Paul Veyne, *Inventarul diferențelor,* Paris, Seuil, 1976.

Paul Veyne, *Pâine și circ: o sociologie istorică a pluralismului politic,* Paris, Seuil, 1995.

Paul Veyne, „ *Au crezut grecii în miturile lor?",* Paris, Seuil, 1983.

Paul Veyne, *Sex and Power in Rome,* Paris, Tallandier, 2005.

Paul Veyne, *Când lumea noastră a devenit creștină (312-394),* Paris, Albin Michel, 2006.

Paul Veyne, *Foucault. Sapensae, sa personne,* Paris, Albin Michel, 2008.

## Elizabeth Deeds Ermarth

Este UNA DINTRE CELE mai renumite istorice postmoderniste de astăzi. Născută și crescută în Statele Unite, și-a finalizat studiile universitare la Carleton College. Ulterior, a obținut masteratul la Universitatea din California, Berkeley, și doctoratul la Universitatea din Chicago. Munca sa, publicată în cărți și reviste academice, a început la mijlocul anilor 1970, dar a câștigat o recunoaștere largă în anii 1980.

Munca sa s-a dezvoltat în domenii interdisciplinare, cuprinzând studii despre literatură, gen și chiar teoria istoriografică în contextul postmodernității . Tocmai asupra acestui punct am dori să ne concentrăm. În cadrul dezvoltării teoriei istoriografice din ultimele decenii, Ermarth a fost una dintre cele mai active femei. De-a lungul operelor sale, ea își recunoaște locul într-un context postmodern și reflectă asupra disciplinei istoriei și a implicațiilor pe care le-a avut asupra ei.

Prima sa carte se intitulează *Realism and Consensus in the English Novel: Time, Space and Narrative* (1983). În ea, dezvoltă o analiză meticuloasă a literaturii realiste, în principal din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea. Acolo, susține că realismul estetic este o formă de consens. Punctul său central este acordul dintre diversele puncte de vedere prezentate de un text. Pentru a-și susține această teză, el explorează operele unor autori clasici precum Jane Austen și Charles Dickens, printre alții. Această carte a fost urmată de George *Eliot* în 1985. Cel mai important text al său a fost publicat în 1992 sub titlul *Continuarea istoriei: Postmodernismul și criza timpului reprezentațional* (1992). În această lucrare se găsește nucleul propunerii sale teoretice, un nucleu care a fost comentat și discutat de diverși autori. În acest text, așa cum subliniază chiar autoarea, scopul este de a demonstra că

postmodernitatea implică o transformare a temporalității . În cuvintele lui Ermarth, teza susținută *în *Continuarea istoriei** este că „limbajul narativ postmodern subminează timpul istoric și îl înlocuiește cu o nouă construcție temporală pe care o numesc timp ritmic. Acest timp ritmic modifică radical sau abandonează complet dialectica, teologia, transcendența și presupusa neutralitate a timpului istoric; și înlocuiește *cogito-ul cartezian* cu o subiectivitate diferită al cărei manifest ar putea fi sintagma lui Cortázar: «Oscilez, deci exist».” Din punct de vedere sistematic, se poate observa că **Continuarea istoriei** preia și radicalizează anumite elemente prezente în * *Realism și consens în romanul englez**. În termeni metodologici, cartea continuă să privilegieze artefactele literare „clasice”, recurgând la autori precum Julio Cortázar și Vladimir Nabokov atunci când discută relațiile dintre timp și narațiune.

Pe scurt, critica se concentrează în principal pe două aspecte . Pe de o parte, căutarea de a „elimina” concepțiile moderne despre timp (și anume, liniaritatea și progresul), care ar putea fi eradicate prin intermediul instrumentelor oferite de postmodernism; și, pe de altă parte, preocuparea pentru „subiectul” care abandonează modernitatea, care, în opinia sa, a fost una dintre marile figuri marginalizate în toate teoretizările despre postmodernism. O lectură interesantă a operei lui Hermarth a fost realizată de istoricul britanic Keith Jenkins, care recuperează și discută principalele teze ale acestei cărți.

Acest text a fost urmat de **Romanul englez în istorie 1840–1895 * în 1997. În acesta, Hermarth revine la studiile literare, pe care le leagă de narațiune și istorie. În acest fel, ea generează o reflecție interdisciplinară asupra romanului istoric englez din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. În 2007, Hermarth a editat o colecție intitulată * *Rescrierea democrației: Politica culturală în postmodernitate**. În introducerea acesteia, ea reflectă, alături de alți intelectuali precum Edward Said și Chantal Mouffe, asupra provocărilor actuale cu care se confruntă domeniul.

Politica într-un context postmodern și influența pe care aceasta din urmă a exercitat-o asupra democrației. Contribuția lui Hermarth la

cartea intitulată „Democrație și postmodernitate : problema” își propune să extindă reflecțiile sale teoretice asupra postmodernității, care până acum par să se fi concentrat în principal pe istorie și literatură. Acum, așa cum indică însuși titlul, el își propune să diagnosticheze modul în care acest context postmodern a depășit granițele academice și, într-o măsură mai mare sau mai mică, a afectat oamenii din sfera democratică.

*Literatură*

Elizabeth Deeds Ermarth, *Continuarea cărții Istorie: Postmodernismul și criza timpului istoric,* Princeton, Princeton University Press, 1992.

Elizabeth Deeds Ermath, *Realism și consens în romanul englez: timp, spațiu și narațiune,* New York, 1983.

Elizabeth Deeds Ermath, *Romanul englez în istorie 1840-1895,* New York, 1997.

## Dominick LaCapra

S-a născut în Statele Unite în 1939. Și-a finalizat studiile universitare de licență la Universitatea Cornell și ulterior a obținut doctoratul la Universitatea Harvard. Cariera sa academică a început în 1969, când s-a alăturat departamentului de istorie al Universității Cornell. În prezent, este profesor Bryce și Edith Bowmar de Studii Umanistice la Universitatea Cornell și, de asemenea, conduce Școala de Teorie Critică, una dintre cele mai importante instituții teoretice din lume.

Liniile sale de cercetare sunt destul de variate. Unul dintre principalele sale interese a fost istoria intelectuală, a cărei dezvoltare a fost de mare importanță pentru disciplină în general. Unul dintre textele sale centrale pe această temă este „Regândirea istoriei intelectuale și citirea textelor", publicat în *History and Theory* în 1980. Acolo, el oferă, printre altele, un set de reflecții asupra istoriei intelectuale care ajută la rezolvarea diverselor probleme și obstacole cu care se confrunta disciplina la acea vreme, strâns legate de ceea ce se numeau „textualisme" și „contextualisme". Propunerea sa în acest domeniu își propune să constituie o „subdisciplină a istoriei intelectuale care, în unele aspecte importante, este transdisciplinară"; ceea ce, la rândul său, „îndeamnă istoricul intelectual să devină conștient de munca din alte discipline care abordează problemele de interpretare, în special critica literară și filosofia". Mai mult, TaCapra propune o nouă abordare a „marilor texte", care au fost marginalizate de istoriografii, dar de data aceasta, dintr-o perspectivă critică. În acest sens, el insistă că este esențial

să realizeze o „reevaluare" a canonului. În această linie, LaCapra a publicat lucrări esențiale pentru corpusul istoriei intelectuale. Printre acestea se numără: *Emile Durkheim: Sociolog și filosof* (1972), *Prefață la Sartre* (1978) și *Procesul Madamei Bovary* (1982). Trebuie menționat că acest interes s-a concentrat asupra a ceea ce am putea numi o „primă etapă" a operei sale, care și-ar schimba orientarea de-a lungul anilor.

Un alt aspect interesant dezvoltat de autor, și probabil cel care i-a adus cea mai mare recunoaștere, a fost interesul său pentru studiile despre Holocaust. Această abordare a avut o puternică componentă psihanalitică și este probabil unul dintre cele mai izbitoare elemente ale noii sale opere. În acest cadru, se remarcă *„Reprezentarea Holocaustului: Istorie, Teorie, Traumă"* (1994) și *„Istorie și memorie după Auschwitz* " (1998). Este important de menționat că în aceste texte tema centrală nu este Holocaustul evreiesc sau Auschwitz în sine, ci mai degrabă reprezentarea și narațiunea care îl înconjoară. Prin intermediul acestor subiecte, LaCapra stabilește o parte cheie și puternică a cadrului său teoretic. De asemenea, poate fi considerat co-fondator al studiilor contemporane despre memorie. În *„Istorie și memorie după Auschwitz"* El reflectă pe larg asupra memoriei și a utilizării acesteia ca sursă istorică. În acest sens, subliniază că „recenta schimbare de direcție a memoriei poate semnifica mai mult decât un simptom, cel puțin atunci când preocuparea include dorința de a aborda problema istoriei în măsura în care aceasta apasă asupra prezentului și viitorului, cuprinzând necesitatea unei examinări autocritice a propriei noastre implicări în problema cu care ne confruntăm". El afirmă în continuare că memoria indică probleme care rămân relevante sau care sunt impregnate de valori sau emoții.

O altă idee cheie prezentată în carte este relația pe care LaCapra o stabilește între istorie și psihanaliză. Deși nu este intenția noastră să aprofundăm concepțiile teoretice ale acestei discipline, ne vom concentra asupra unuia dintre aspectele cruciale discutate de LaCapra. La începutul celui de-al doilea capitol, el subliniază că „conceptele fundamentale ale psihanalizei (cum ar fi transferul, rezistența, negarea, represiunea, acting out-ul și elaborarea ) traversează opoziția binară dintre individ și societate ". Afirmând acest lucru, LaCapra afirmă, așa cum el însuși notează, că

psihanaliza face o „greșeală” aplicând aceste concepte strict la individ, neglijând „colectivul”. Aceasta este o sarcină pe care istoricul american își propune să o abordeze în opera sa, cel puțin teoretic.

În ultimii ani, LaCapra și-a dedicat o parte din opera reflecției teoretice asupra disciplinei, o temă pe care o dezvoltase deja într-o oarecare măsură în anii 1980 și începutul anilor 1990. Printre exemple se numără * *Istorie și* lectură *: Tocqueville, Foucault, studii franceze* * (2000), * *Scrierea istoriei, scrierea traumei* * (2001) și * *Istorie în tranzit: experiență, identitate, teorie critică* * (2004). În această ultimă carte, LaCapra reia unele dintre temele sale principale, cum ar fi teoria critică și trauma.

*Literatură*

Dominick LaCapra, *Istorie în tranzit: experiență, identitate și teorie critică.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006

Dominick LaCapra, *Istorie și memorie după Auschwitz* - Buenos Aires, Prometeo, 2009.

Dominick LaCapra, „Regândirea istoriei intelectuale și a lecturii textelor”, în Elias José Palti (ed.), *Linguistic Turn and Intellectual History.* Buenos Aires, Universitatea Națională din Quilmes, 1998.

Dominick LaCapra, *Reprezentarea Holocaustului: istorie, teorie, traumă ,* Buenos Aires, Prometeo, 2008.

Dominick LaCrapa, *Scrierea istoriei, Scrierea traumei,* Buenos Aires, Nueva Visión, 2005.

Dominick LaCrapa, *Regândirea istoriei intelectuale: texte, contexte, limbaj,* Ithaca, Cornell University Press, 1983.

## Frank Ankersmit

S-a născut în Deventer, Olanda, în 1945. Istoria și filosofia nu au fost întotdeauna pasiunea lui. După ce a terminat școala, s-a înscris la Universitatea Leiden pentru a studia fizica și matematica. Cu toate acestea, după ce a terminat cei trei ani de studiu, și-a dat seama că adevărata sa chemare era istoria, deși nu și-a abandonat niciodată complet interesul pentru fizică și matematică. După ce și-

a terminat serviciul militar, a urmat un master în istorie la Universitatea din Groningen, Olanda.

A obținut doctoratul în filosofie de la Universitatea din Groningen în 1981 , iar în 1992 a fost numit profesor titular de Istorie Intelectuală și Teoria Istoriei la aceeași universitate. Membru al Academiei Regale de Științe din Olanda și fondator al revistei *Journal of the Philosophy of History,* este, de asemenea, membru al consiliului de redacție al revistei *History and Theory.*

Opera lui Ankersmit este vastă și diversă. Prima sa carte datează din 1983 și se intitulează „ *Logica narativă: o analiză semantică a limbajului istoricului".* Potrivit autorului însuși, „acea carte este încă cel mai bun lucru pe care l-am scris". În ea, folosindu-le propriile cuvinte , el caută (și găsește) soluția la problemele „modului în care textul istoric se raportează la trecut, cum ar trebui să presupunem noțiunea de referință(i) în scrierea istorică, ce criterii raționale trebuie să discernem între un succes mai mare sau mai mic în reprezentarea trecutului (prin urmare, al naturii istorice și al raționalității) și, în final, sensul care ar trebui dat ideilor de obiectivitate și subiectivitate istorică".

Pe scurt, această carte constituie o piatră de hotar în vasta - producție teoretică a istoricului olandez. În anii următori-

Ankersmit a publicat mai multe cărți în limba sa natală, olandeza, iar în 1994 a publicat o colecție de eseuri intitulată * *Istorie și tropologie: Ascensiunea și declinul metaforei*,* care a fost tradusă în spaniolă și publicată de Fondo de Cultura Económica în 2004. În acest text, Ankersmit trece în revistă reflecțiile sale asupra scrierii istorice și a implicațiilor sale filosofice , incluzând și o reflecție asupra situației istoriografice actuale în „Istoriografie și postmodernism ". Acolo, abordează situația actuală a supraproducției în disciplina istoriografică. De asemenea, el reflectă asupra relației dintre știință și postmodernitate. În acest sens, autorul încearcă să demonteze o serie de mituri și concepții presupus eronate despre postmodernitate, cum ar fi convingerea că aceasta este sinonimă cu relativismul absolut.

Tocmai în articolul menționat anterior, Ankermist își prezintă faimoasa „metaforă a copacului" pentru a reflecta asupra evoluției istoriografiei. „Tradiția esențialistă din cadrul scrierilor istorice occidentale", notează el, „a concentrat atenția istoricilor asupra trunchiului copacului". Odată cu schimbarea concepțiilor teoretice și epistemologice, determinate în principal de istoria economică, accentul s-a mutat asupra ramurilor copacului, odată ce un trunchi fusese definit. Cu toate acestea, odată cu apariția postmodernității, „alegerea nu mai aparține trunchiului sau ramurilor, ci frunzelor... obiectivul nu mai este integrarea, sinteza sau totalitatea, ci mai degrabă acele fragmente istorice care sunt în centrul atenției". Cu toate acestea, Ankermist nu se oprește aici. El adaugă că frunzele sunt inerent fragile, lipsindu-le fermitatea ramurilor și, prin urmare, este logic și normal să cadă toamna. Din acest motiv, reflectă istoricul olandez, „toamna a sosit în istoriografia occidentală". Pe lângă cele menționate mai sus, el subliniază că, după furtuna puternică pe care o reprezintă postmodernitatea, europenii au descoperit în sfârșit că arborele istoriei Europei Occidentale este doar încă unul în imensa pădure a umanității.

În anii următori, Ankersmit a continuat să publice majoritatea operelor sale în olandeză, până în 2001, când a publicat * *Reprezentări istorice* * și **Reprezentări politice* în engleză.* Apoi, în 2005, a publicat **Sublima experiență istorică*,* care a devenit a doua sa carte tradusă în spaniolă. De data aceasta, a fost publicată de Palinodia și intitulată * Experiencia histórica sublime* (

*Experiența istorică sublimă).* În acest text, pe care autorul îl consideră strâns legat de prima sa carte, Ankersmit încearcă să identifice și să discute despre acei autori care, în modernitate, au modelat ideea de experiență istorică. În acest scop, el discută în principal ideile unor gânditori germani precum Eichendorff, Burckhardt și Nietzsche, pentru a prezenta „fragmente pentru o istorie a experienței istorice". Această explorare este întreprinsă pentru a înțelege ceea ce Ankersmit numește noțiunea de „ - experiență istorică sublimă", care se realizează doar prin diferențierea subiectului de propria sa experiență, realizând astfel o experiență fără subiect. Trebuie să adăugăm, de asemenea, că obiectivul central al acestei reflecții este dezvoltarea unui nou început teoretic capabil să depășească aporii și paradoxurile așa-numitei „închisori a limbajului".

Până în prezent, Frank Ankersmit a publicat peste douăzeci și cinci de cărți în diferite limbi și continuă să lucreze ca academician la Universitatea din Groningen.

*Literatură*

Frank Ankersmit, *History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor ,* Mexic, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Frank Ankersmit, *Sublime Historical Experience,* Santiago de Chile, - Palinodia, 2008.

Frank Ankersmit, *Reprezentări istorice,* Stanford, Stanford University Press, 2005.

Frank Ankersmit, *Reprezentări politice,* Stanford, Stanford University Press, 2005.

Frank Ankersmit, *Experiență istorică sublimă,* Stanford, Stanford University Press, 2005.

Frank Ankersmit, *Logica narativă. O analiză semantică a limbajului istoricului.* Haga, Nejkoff, 1983.

## HAYDEN WHITE

Este CONSIDERAT UNA DINTRE figurile centrale ale dezbaterii postmoderniste din cadrul disciplinei istoriografiei. A fost unul

dintre primii istorici care au adoptat și aplicat idei (post)structuraliste și pe cele ale așa-numitei „cotituri lingvistice" în domeniul istoriografiei, ceea ce s-a dovedit, fără îndoială, extrem de controversat. Pentru unii comentatori ai dezbaterii istoriografice contemporane , White reprezintă un fel de istoric „punte" între domeniile istoriografiei și literaturii.

Hayden White s-a născut în 1928 în sudul Statelor Unite . Părinții săi erau oameni din clasa muncitoare, afectați de Marea Depresiune și forțați să migreze la Detroit , Michigan. În acest oraș, White și-a continuat studiile universitare la Universitatea de Stat Wayne. Studiile sale au fost parțial întrerupte de al Doilea Război Mondial și urmările acestuia, determinându-l pe viitorul istoric să se alăture Corpului Pușcașilor Marini la sfârșitul anilor 1940. După serviciul militar, White și-a reluat studiile universitare la Universitatea de Stat Wayne, continuându-le ulterior la Universitatea din Michigan, unde și-a obținut doctoratul în 1955. Este important de menționat că disertația sa de doctorat nu s-a concentrat pe teoria sau filosofia istoriei, ci mai degrabă pe studii medievale. De fapt, disertația sa a tratat Sfântul Bernard de Clairvaux și schisma papală din 1130.

Deși interesele sale inițiale au fost studiile medievale, White a afirmat în repetate rânduri că, încă de la o vârstă fragedă, a fost interesat de istorie ca problemă: „Cum se face istoria?", „Care este cel mai bun mod de a o face?", „De ce să studiem trecutul?". Aceasta se întâmpla în perioada în care era student la Michigan.

A lucrat cu profesorul Maurice Mandelbaum, care la acea vreme era unul dintre puținii istorici care cultivau sistematic filosofia istoriei.

În ciuda pregătirii sale academice timpurii, intrarea sa triumfătoare în lumea academică americană a venit după publicarea lucrării *Metaistoria* (1973), un text descris de Frank Ankersmit drept „cea mai revoluționară carte despre filosofia istoriei din ultimii douăzeci și cinci de ani". *Metaistoria* a apărut dintr-o versiune extinsă a unui articol publicat în revista *History and Theory, intitulat „Povara istoriei" ,* în 1965. După publicarea acesteia, a primit o scrisoare în care era îndemnat să scrie o carte scurtă pe această temă. Editorul său a respins-o, spunându-i să scrie ceva mai amplu; astfel, s-a născut *Metaistoria* .

În această carte, White își concentrează reflecția asupra însăși narațiunei discursurilor istoriografice. Acest lucru este clar încă de la început, când autorul afirmă că „voi considera opera istorică drept ceea ce este în mod manifest: adică o structură verbală sub forma unui discurs narativ în proză care pretinde a fi un model sau o imagine a structurilor și proceselor trecute pentru a explica ceea ce *reprezentau acestea* ". De asemenea, este important de înțeles că acest text a apărut în anii 1970, adică într-un context în care structuralismul francez a avut un impact puternic asupra mediului academic nord-american . Autorul însuși subliniază că acest text a apărut într-un moment anume al originilor discuției din filosofia istoriei și istoriografie: momentul *Metaistoriei* a fost momentul structuralismului. Aceasta este o lucrare structuralistă.

Istoricul american se inspiră din elemente ale tradiției literare și explorează aplicabilitatea lor în domeniul istoriografiei. În acest scop, el reia postulatele teoretice ale lui Northrop Frye, în special din cartea sa **Anatomia criticii** (1957). Urmându-l pe Frye, White propune că există „cel puțin patru moduri diferite de a nara intriga: romantismul, tragedia , comedia și satira". El identifică acești patru „tropi" cu patru istorici europeni diferiți din secolul al XIX-lea: Michelet, care a folosit romantismul; Ranke, forma comică; Tocqueville, tragedia; și Burckhardt, satira. Ideea sa centrală este de a stabili că „toată istoria, chiar și cea mai «sincronică» sau « structurală», este țesută într-un fel". Pe lângă discutarea și comentarea autorilor menționați anterior, White dedică o parte

semnificativă a analizei sale examinării unor filozofi importanți ai istoriei din același secol, în special Nietzsche, Marx și Croce. Fără îndoială, acest text a fost extrem de revoluționar în lumea anglo-saxonă, deși trebuie recunoscut că influența sa pare să fi fost mai mică în alte academii, precum cea franceză.

Deși *Metaistoria* a fost una dintre cele mai influente lucrări ale sale, nu a fost singura. În 1978, a publicat *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism (Tropicul discursului: Eseuri de critică culturală).* În aceasta, White reunește o serie de eseuri despre teoria istoriei pe care le-a produs în ultimii ani. Fără îndoială, unul dintre cele mai importante este articolul „Textul istoric ca artefact literar", tradus în spaniolă ca „El texto histórico como artefacto literario" (El texto histórico como artefacto literario), din antologia de texte pe care Verónica Tozzi a compilat-o și publicat-o sub același titlu, care include lucrări din *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism (* 1978) și *Figural Realism: Studies in the Mimesis Effect* (1999). În eseul menționat anterior, White critică istoricii mai „tradiționali", argumentând că aceștia „au fost reticenți în a considera narațiunile istorice pentru ceea ce sunt: ficțiuni verbale al căror conținut este atât *inventat , cât și* găsit și ale căror forme au mai multe în comun cu omologii lor din literatură decât cu cei din științe". Aceasta este probabil ideea centrală a *propunerii tropologice a Metaistoriei.* După cum susține el mai târziu, evenimentele sunt *încorporate* într-o narațiune prin suprimarea și subordonarea unora dintre ele și accentuarea altora. În această linie, autorul își prezintă ideile despre noțiunile de „complot" și „ *implicare".* Adică , tot discursul istoriografic este „implicat", conform uneia dintre cele patru structuri narative pre-generice stabilite de Frye. Acestea corespund celor deja prezentate în *Metaistorie* (romantism, tragedie, comedie și satiră). Cu toate acestea, în viziunea lui White, istoricul posedă și capacitatea de a „implica" evenimentele în narațiunea istoriografică. Aceasta implică faptul că, deși istoricul poate organiza textul așa cum dorește, nu poate - sau nu ar trebui - să cadă în exagerare și falsificare a evenimentelor. Acest lucru, care poate apărea atât conștient, cât și inconștient , este ceea ce autorul numește „implicare".

Deja în acest prim deceniu al secolului XXI, White a publicat

două cărți: *Figural Realism: Studies in the Mimesis Effect* (1999) și *The Fiction of Narrative: Essays on History, Literature, and Theory, 1957-2007* (2010). Din păcate, o versiune completă în spaniolă a operei *Figural Realism nu este încă disponibilă* (cu excepția publicării a două dintre textele sale în cartea Verónica Tozzi și a traducerii capitolului dedicat lui Auerbach într-o - antologie spaniolă de teorie literară). White este considerat în prezent o figură esențială în domeniul teoriei istorice. La peste 70 de ani, continuă să predea și să scrie, iar influența sa este recunoscută în mare parte din istoriografia mondială. În prezent, predă la mai multe universități nord-americane, în special la Universitatea din California, Santa Cruz și la Universitatea Stanford.

*Literatură*

Hayden White, *Conținutul formei: narațiune, discurs și reprezentare istorică. Barcelona* , Paidós, 1992.

Hayden White, În *Textul istoric ca artefact literar,* Barcelona , Paidós, 2003.

Hayden White, *Metaistoria.* Mexic, Fondo de Cultura Económica, 2005.

Hayden White, *Realismul figural. Studii asupra efectului de mimesis,* Baltimore , Johns Hopkins University Press, 1999.

Hayden White, *Tropicele discursului. Eseuri în critica culturală,* Baltimore, John Hopkins University Press, 1987.

Hayden White, *Ficțiunea narațiunii. Eseuri despre istorie, literatură și teorie. 1957-2007,* Baltimore, John Hopkins University Press, 2010.

White, Hayden. „Logica figurativă în discursul istoric modern" (Interviu cu Hayden White). În *Istorie și literatură,* Mexic, Departamentul de Istorie, Universidad Iberoamericana, 1999.

## KEITH JENKINS

UN ISTORIC BRITANIC care și-a dedicat viața studiului și dezvoltării teoriei istorice. În prezent, este profesor la școala postuniversitară a Universității Christister din Regatul Unit. A fost unul dintre cei mai importanți teoreticieni ai ultimilor douăzeci de ani, iar munca sa i-a adus o recunoaștere internațională semnificativă.

Prima sa carte, *Regândirea istoriei* Lucrarea sa din 1991, *Re-thinking History* (Reconsiderarea istoriei), este considerată una dintre cele mai bune abordări ale dezbaterii postmoderniste din cadrul disciplinei istoriografiei. În ea, Jenkins încearcă să ofere un nou răspuns - poate ca o introducere - la întrebarea clasică „Ce este istoria?". Primul capitol din **Re-thinking History** este intitulat exact „Ce este istoria". În acest capitol, Jenkins încearcă să dezvolte un nou concept de istorie, utilizând o abordare care combină elemente teoretice și practice. Deși s-ar putea critica lipsa de profunzime în definiția sa, trebuie înțeles că autorul caută o primă aproximare a conceptului, care va fi dezvoltată în continuare de-a lungul operei sale. Această carte este deosebit de interesantă pentru explorările sale inițiale asupra a ceea ce avea să devină un context postmodern pentru practica istoriografiei. În acest sens, el începe prin a distinge între noțiunile de „trecut" și „istorie". Acest lucru este foarte relevant, deoarece le consideră pe ambele complet libere și independente una de cealaltă. Astfel, încă de la începutul operei sale (și în special al acestei lucrări), Jenkins face distincție între practica istoriografică și trecut, negând legătura inevitabilă pe care mulți istorici o afirmă cu fervoare. Făcând această distincție—

Abordarea lui Jenkins urmărește să trateze istoria ca o disciplină în sine, mult mai legată de narațiuni și istorici decât de trecutul în sine.

Această publicație a fost urmată de *„On „What is History-": From Carr and Elton to Rorty and White"* (1995). Acesta este un text fundamental , deoarece autorul își propune să confrunte viziunea „modernă" asupra istoriografiei cu perspectiva „postmodernă". Dezbaterea este întruchipată de patru figuri. Pe de o parte, istoricul britanic Edward Carr și intelectualul german Geoffrey Elton. Pe de altă parte, unul dintre „fondatorii" așa-numitei „Cotitură lingvistică ", Richard Rorty, și istoricul american care a legat perspectivele lingvistice de analiza istoriografică, Hayden White. Cu toate acestea, în acest text, autorul vede un fel de continuare a operei sale anterioare, care este evidentă, dincolo de propriile sale cuvinte, în reflecția continuă asupra separării dintre trecut și istorie.

Dintr-o operă interesantă, doar publicația din 1999, intitulată * *De ce istorie? Etică și postmodernitate**, a fost tradusă în spaniolă. Sub titlul *¿Por qué la historia?* ( *De ce istorie?),* Fondo de Cultura Económica a tradus cartea în 2006. În aceasta, Jenkins reia în revistă unii dintre cei mai relevanți istorici, filosofi și teoreticieni ai ultimelor decenii. Printre aceștia se numără Frank Ankersmit, Jacques Derrida, Hayden White, Jean-François Lyotard și Elizabeth Dees Ermath, printre alții. Urmând linia textelor sale anterioare, Jenkins pune din nou sub semnul întrebării disciplina istoriografiei în cadrul dezbaterii postmoderne. În acest sens, una dintre tezele sale centrale este că gândirea postmodernă poate semnifica sfârșitul istoriei. Cu toate acestea, afirmând acest lucru, el face distincția între ceea ce numește Istorie (cu H majusculă) și istorie (cu h mic). În ceea ce privește prima, el o înțelege ca „considerarea trecutului în termeni care atribuie o semnificație obiectivă evenimentelor care sunt de fapt contingente. Face acest lucru prin identificarea locului și funcției lor în cadrul unei scheme generale de dezvoltare; folosește trecutul pentru a promova un anumit punct de vedere". Prin istorie cu „h" minusculă, Jenkins înțelege „studiul dezinteresat al trecutului de dragul său, în termenii săi, cât mai obiectiv și imparțial - și, prin urmare, «academic» - posibil". Atunci când reflectă asupra sfârșitului istoriei, gândirea sa se îndreaptă tocmai către acest ultim sens. Ceea ce propune Jenkins

în cele din urmă este o îndepărtare definitivă de acele forme „obiectivatoare" care învăluie istoriografia, argumentând, în foarte mare concordanță cu Michel de Certeau, că aceasta este ideologică, părtinitoare și îndreptată către cineva. În acest sens, el afirmă că „istoria s-a încheiat ca un discurs fundamentabil (epistemologic/ontologic) și suntem lăsați într-o situație care permite sau impune doar stilizări temporale nefundamentabile *ad infinitum".* Această afirmație este, fără îndoială, completată de teza care avertizează că „trecutul nu există «istoric» în afara însușirilor textuale și constructive ale istoricilor".

Pentru Jenkins, nu numai sfârșitul istoriei ar avea loc în postmodernitate, ci și sfârșitul eticii. El susține că „ne aflăm într-o situație în care putem trăi (și într-adevăr trăim) *în afara* «eticii», dar *în cadrul* moralității ". În acest scop, el se bazează pe ideile lui Derrida despre aporie, pe care le explorează în aceeași carte.

*Literatură*

Keith Jenkins, *De ce istorie? Etica și postmodernitatea,* Mexic, Fondo de Cultura Económica, 2006.

Keith Jenkins, *Regândirea istoriei. Noi gânduri despre o disciplină veche,* Londra, Routledge, 2003.

Keith Jenkins, *De ce istoria? Reflecții asupra posibilului sfârșit al istoriei și eticii sub impactul postmodernismului,* Londra, Routdlege, 1999.

Keith Jenkins, *Despre «Ce este istoria?»: De la Carr și Elton la Rorty și White,* Londra, Routdlege, 1995.

## Michel de Certeau

S-a născut în Chambéry, Franța, pe 17 mai 1925, într-o familie aristocratică proeminentă. Familia sa era tipică mediului rural francez, profund tradițională și, mai presus de toate, catolică. Încă de la o vârstă fragedă, a manifestat un interes puternic pentru formarea religioasă; potrivit lui François Dosse , și-a exprimat dorința de a se dedica preoției până la vârsta de 14 ani. După ce și-a terminat studiile inițiale de filosofie, a intrat la seminarul Saint-Sulpice în 1944, la vârsta de 19 ani, pentru a-și începe formarea

preoțească. În 1947, s-a mutat la seminarul din Lyon pentru a-și continua studiile filosofice și teologice. În 1950, s-a alăturat Societății lui Isus, instituția după care tânjise încă din tinerețe. În acest deceniu, în timp ce locuia la Paris, Michel de Certeau și-a început explorarea istoriei și a arhivelor. Din aceasta au rezultat - unele cercetări istorice, axate în principal pe instituția ecleziastică și, în special, pe Societatea lui Isus. În 1960 a obținut doctoratul în teologie de la Universitatea Sorbona cu o teză care trata direct istoria Societății și al cărei punct central de interes era figura părintelui Jean-Joseph Surin.

Unul dintre momentele importante din viața intelectuală a lui Certeau a fost, fără îndoială, participarea sa la fondarea Școlii freudiene din Paris, în urma excluderii lui Jacques Lacan din Asociația Internațională de Psihanaliză. Aceasta se întâmpla în epoca de aur a vieții intelectuale franceze, o perioadă în care se puteau auzi și vedea figuri precum Lacan, Braudel, Althusser , Sartre, Cixous, Kristeva, Lévi-Strauss, Beauvoir, Foucault, Derrida, Deleuze, Veyne și alții adunați laolaltă.

Un alt moment de cotitură important în viața lui Michel de Certeau l-au reprezentat evenimentele din Mai '68. Această perioadă a fost marcată de proteste studențești intense care cereau transformări profunde în sistemele universitare și sociale. Aceste proteste și sentimentul care le-a însoțit au dus în cele din urmă la o ruptură profundă cu generația care trăise cel de-al Doilea Război Mondial. Spre deosebire de Biserică în general și de Societatea lui Isus în special , Michel de Certeau nu numai că a acordat atenție evenimentelor care se desfășurau în țară, dar a participat activ la acestea prin intermediul revistei sale, *Études.* unde mișcarea celebrează. Prin publicațiile sale, de Certeau critică percepția existentă asupra acestor „evenimente" de către instituții, în cazul său, în primul rând Biserica. În cuvintele lui Dosse, „Mai '68 reprezintă pentru Certeau oportunitatea de a realiza o analiză contemporană, imediată, a ceea ce el percepuse deja în limbaj mistic ca fenomenul reutilizării vechiului în nou". În acest sens, el îi critică pe acei academicieni care încă se opun să vadă în aceste evenimente elemente importante ale unei rupturi istorice și tind să le conceapă doar ca pe un alt eveniment.

În acești ani, istoricul francez a început să-și publice primele lucrări. Printre acestea se numără * *La solitude, une vérité oubliée de la communication**, scrisă împreună cu François Roustang și alți autori în 1967, și * *La prise de parole. Pour une nouvelle culture** în 1968. Deși producția sa nu a fost la fel de vastă ca cea a altor intelectuali ai vremii, relevanța sa nu este mai puțin semnificativă. În cadrul teoriei istoriografice, de remarcat în mod deosebit este textul său * *L'Écriture de l'histoire**, publicat în 1975. În acest text, mai exact în capitolul intitulat „Operațiunea istoriografică", istoricul se întreabă: „Ce *creează istoricul* atunci când face istorie? La ce lucrează? Ce produce?" Întrerupându-și rătăcirile academice prin arhive, se îndepărtează pentru o clipă de monumentalul său studiu, care l-ar plasa printre colegii săi, și, ieșind în stradă, se întreabă: „Despre ce este vorba în această profesie?" Îmi pun întrebări despre relația enigmatică pe care o întrețin cu societatea actuală și cu moartea prin activități tehnice.

Aceste cuvinte definesc probabil una dintre liniile principale pe care le va urma teoria istoriografică contemporană. Abordarea sa „metaistorică" l-a determinat să pună sub semnul întrebării însăși

disciplina în toate aspectele sale, iar acest lucru a generat, fără îndoială, reflecții profunde și importante. Pentru autor, operațiunea istoriografică reprezintă o combinație a trei elemente: poziția socială, practica științifică și scrierea. Operațiunea istoriografică urmărește să stabilească faptul că producția istoricului nu este liberă, ci, dimpotrivă, este legată de instituțiile care adăpostesc atât istoricul, cât și munca sa. În acest sens, el merge chiar până la a afirma că „o situație socială schimbă atât modul de lucru, cât și tipul de discurs". Propunerea sa este vitală deoarece se numără printre primii istorici care pun sub semnul întrebării obiectivitatea istoricului și natura științifică a muncii sale .

O influență puternică a structuralismului, și poate și a ceea ce este denumit în mod obișnuit post-structuralism, este evidentă în întreaga operă a acestui autor . El introduce în istoriografia ultimelor decenii ideea esențială că istoria este un discurs (într-o vână clar foucaultiană) și, prin urmare, implică un proces inevitabil de scriere. În acest sens , discursul istoriografic nu poate scăpa de procesele de narativizare și de operațiunile de ficționalizare pe care le implică aceste procese. Cu alte cuvinte, Michel de Certeau plasează limbajul într-o poziție privilegiată. Acest lucru este vital pentru istoric, deoarece prin intermediul limbajului acesta realizează contactul „cu morții" și, la rândul său, cu poziția lor socială și cu cititorii lor.

Luni, 13 ianuarie 1986, rămășițele lui Michel de Certeau au fost înmormântate la Biserica Sfântul Ignațiu din Paris. Cu vocea lui Edith Piaf răsunând , exact așa cum și-a dorit, una dintre cele mai emblematice figuri din istoria ultimelor decenii și-a luat rămas bun de la prieteni, familie și admiratori.

*Literatură*

Michel de Certeau, *Nevoia de a crede,* Buenos Aires, Katz, 2008

Michel de Certeau, *Scrierea istoriei,* Mexic, Universitatea Ibero-Americană, 1993.

Michel de Certeau, *Istorie și Psihanaliză,* Universitatea Ibero-Americană, Mexic

Michel de Certeau, 2002.

Michel de Certeau, *The Mystic Fable, Mexic,* Universitatea Ibero-Americană , 1993.

Michel de Certeau, *Cultura la plural,* Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1971.

ALUN MUNSLOW

britanic AL ISTORIEI, NĂSCUT ÎN 1947. ÎN PRIMII ani academici, a fost interesat de diferitele tipuri de relații dintre Europa și Statele Unite, ceea ce l-a determinat să-și scrie disertația de doctorat (1979) despre asimilarea politică a imigranților europeni în Statele Unite la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. În anii următori, a început o carieră didactică la mai multe universități britanice. În jurul anilor 1980, s-a familiarizat cu ideile asociate cu așa-numita „cotitură lingvistică", ceea ce l-a determinat să se intereseze de filosofia istoriei. Prima sa carte, publicată în 1992, a fost intitulată * *Discurs și cultură: Crearea Americii, 1870-1920**. În această carte, Munslow continuă să exploreze temele disertației sale de doctorat, încorporând totodată noile idei dobândite prin implicarea sa în cotitura lingvistică.

Această primă carte a fost urmată de **Deconstructing History** în 1997. Aceasta este, fără îndoială, prima sa lucrare teoretică. După cum putem vedea clar din titlu, ne aflăm din nou confruntați cu o influență puternică a filosofiei postmoderne, în principal a poststructuralismului francez. În această carte, Munslow se situează într-un context postmodern și, pornind de acolo, reflectă asupra istoriei în sine și a rolului acesteia, punând sub semnul întrebării acest aspect. În **Deconstructing History**, Munslow susține că adevărata natură a istoriei nu constă în trecutul în sine, ci în impunerea finală de către istoric a unei narațiuni despre trecut. Mai mult , el introduce conceptul de „conștiință deconstructivă", care nu numai că definește istoria ca „narațiune scrisă" (produsul textual al istoricilor), dar, de asemenea, și mai radical, sugerează că narațiunea ( forma „ povestitorului ") poate oferi un model textual pentru reprezentarea trecutului însuși. În acest sens, accentul se

pune pe evidențierea relevanței producției narative a discursului istoric și a modului în care aceasta este transmisă cititorului. În dezvoltarea pozițiilor sale, Munslow discută și prezintă perspectivele autorilor cunoscuți sub numele de „postmoderniști", în principal Michel Foucault și Hayden White.

În 2002 a publicat *Noua istorie* unde istoricul englez își continuă reflecția asupra domeniului de aplicare al disciplinei istoriografice. În anii următori, Munslow a început să lucreze ca profesor asociat la Universitatea din Christister, Anglia. Aceasta a generat o schimbare importantă în munca sa, deoarece a intrat în contact cu istoricul Keith Jenkins (care lucra la aceeași universitate) și împreună au realizat o serie de publicații, în special ediția cărții The *Nature of History Reader.* Publicată în 2004, această antologie se prezintă ca un ghid atât pentru studenții, cât și pentru profesorii de istorie și se concentrează în principal pe o compilație de diverse eseuri despre modalitățile de practicare a disciplinei, utilizând în principal instrumentele pe care postmodernismul le oferă istoriografiei.

Cea mai recentă lucrare publicată a lui Alun Munslow este *Narațiune și istorie* (2009), în care continuă să investigheze și să reflecteze asupra relației dintre istorie și narațiune.

*Literatură*

Alun Munslow, *¿Qué la historia?,* Madrid, Siglo XXI, 2009. Alun Munslow, *Narațiune și istorie,* Londra, Routledge, 2009. Alun Munslow, *Noua istorie,* Londra, Pearson Longman, 2003. Alun Munslow, *Deconstruirea istoriei,* Londra, Routledge, 1997. Alun Munslow, *Discurs și cultură. Crearea Americii, 1870-1920 ,* Londra, Routledge, 1992.

## JOAN WALLACH SCOTT

ISTORIC AMERICAN născut în 1941, care a devenit una dintre

figurile de marcă ale teoriei și istoriografiei de gen în domeniul actual. Și-a început studiile la Universitatea Brandeis , absolvind în 1962. Apoi a obținut doctoratul la Universitatea din Wisconsin-Madison în 1969. De atunci, a predat la diverse universități din Statele Unite. În 1981, a fondat Centrul Pembroke pentru Predare și Cercetare asupra Femeilor, unul dintre primele centre de studii de gen și cercetare a femeilor, cu sediul la Universitatea Brown. Scott nu numai că a întreprins o serie de studii care abordează istoria femeilor și construcțiile de gen.

Încă din primii ani ca istoric, Joan W. Scott a fost interesată de problemele de gen. De fapt, prima sa carte, * *Sticlarii din Carmaux: Meșteșugari francezi și acțiunea politică într-un oraș din secolul al XIX-lea* * (1974), exprimă clar aceste interese. Acolo, ea analizează situația sticlarilor din Carmaux, Franța, într-un efort de a construi o istorie de jos în sus, în care femeile lucrătoare și liderii politici joacă un rol vital. Câțiva ani mai târziu, în 1978, a publicat * *Femeile, munca și familia* * împreună cu Louise Tilly. Acesta este probabil primul ei text care se concentrează exclusiv pe femei și istoria lor. Autorii trasează o cale care începe prin analiza relațiilor de familie din Franța și Anglia preindustriale, trece prin rolul femeilor în economia familială și schimbările demografice și se încheie cu implicațiile celui de-al Doilea Război Mondial pentru femei.

În 1988, a publicat una dintre cele mai importante cărți ale sale, intitulată **Genul și politica istoriei**. O lucrare de teorie și istorie, aceasta exprimă și articulează toate reflecțiile teoretice și epistemologice ale lui Scott asupra studiilor de gen. Conține unul dintre cele mai cunoscute articole ale lui Scott , care a fost tradus în spaniolă sub titlul „El género: una Categoría útil para el análisis histórico" (Genul: o categorie utilă pentru analiza istorică). În acest articol, istoricul american abordează, printre altele, o critică a înțelegerii comune a genului, echivalându-l cu „istoria femeilor". Ea analizează abordările patriarhale, marxiste și psihanalitice ale problemei, evaluând contribuțiile fiecăreia la teoria feministă și studiile de gen. Mai mult , ea distinge între noțiunile de gen, sex și sexualitate, legându-le de o componentă culturală esențială și negându-le natura esențială. În concluzie, critica sa indică necesitatea de a „respinge calitatea fixă și permanentă a opoziției binare, pentru a realiza o istoricitate și o deconstrucție autentică a termenilor diferenței sexuale".

Scott a colaborat, de asemenea, la editarea cărții cu Judith Butler, una dintre cele mai emblematice feministe din mediul academic american contemporan . Această carte, publicată în 1992 sub titlul * *Teoria feministă a politicului** , compilează o serie de articole scrise de intelectuale pe o gamă largă de subiecte. De la reflecții asupra avortului până la feminism într-un context postmodern, aceste eseuri formează una dintre cele mai interesante compilații de teorie feministă și de gen.

În 1996 a publicat *„Doar paradoxuri de oferit: Feministele franceze și drepturile omului"*. Această carte analizează profundele inegalități de gen și de sex care au caracterizat Franța postrevoluționară . Ca și în studiile sale anterioare, ea prezintă și analizează lupta femeilor pentru cetățenie. Este un drum lung care începe cu Revoluția Franceză și se termină în perioada de după al Doilea Război Mondial. Franța pare a fi unul dintre subiectele care o interesează cel mai mult pe autoare; la cărțile menționate mai sus, ar trebui să adăugăm **Parité: Egalitatea sexuală și criza universalismului francez** . unde abandonează pentru o clipă secolul al XIX-lea pentru a studia situația

a luptei pentru egalitatea sexuală în Franța din ultimele decenii ale secolului XX.

Ultima sa carte, publicată în 2007, a fost intitulată **Politica din Vail**. În aceasta, Scott își extinde analiza problemelor de gen. Deși menține Franța ca punct central de interes, ea neglijează temele secolului al XIX-lea și relația femeilor franceze cu politica și drepturile lor. Tema centrală a cărții, așa cum sugerează și titlul, se învârte în jurul femeilor musulmane care trăiesc în Europa, în principal în Franța. Ea examinează relația lor cu statul și legile sale, care au căutat să intervină în cultura musulmană mult mai agresiv decât în alte țări europene.

În prezent, Scott lucrează ca cercetător și lector la Institutul pentru Studii Avansate din Princeton, Statele Unite .

*Literatură*

Joan W. Scott, *Gen și istorie,* Mexic, Fondo de Cultura Económica , 2008.

Joan W. Scott, *Parité: Egalitatea sexuală și criza universalismului francez ,* Cambridge, Harvard University Press, 2004.

Joan W. Scott, *Doar paradoxuri de oferit: feminismul francez și drepturile omului,* Cambridge, Harvard University Press, 1996.

Joan W. Scott, *Politica din Vail,* Oxford. Oxford University Press, 2007.

Joan W. Scott, *Genul și politica istoriei,* New York, Columbia University Press, 1988.

# IV.
# MANIFESTE

# ESTE CONDIȚIA POSTMODERNĂ CONDIȚIA MANIFESTELOR?

UN MANIFEST CERE SĂ FIE SCRIS în forme literare noi. Aceasta explică admirația lui Antonio Gramsci pentru formatul și stilul operei * *Prințul** de Machiavelli* . Pentru a invoca noul prinț, sunt necesare un format nou, un stil nou, un ritm nou.

Manifestul nu este suveran, nu este o declarație. Nu poate fi. Nu trebuie să fie. Statutul său este acela de întrerupere, al partidului. Obiectul manifestului este ceea ce se retrage din prezent, dar care cere simultan posibilitatea unei emergențe, întreruperea unui timp și trecerea unui viitor. Este un spațiu în care o practică este prefigurată într-un text; manifestul este un act politic, un element de transformare practică a unei stări și a unui timp prezent. Acest element de transformare este dominat de situația pe care o descrie, asediată de urgența unui timp care este mereu trăit ca disjunct, în tranzit, ruinat. Manifestul este o încercare de a răspunde cererii de a înțelege acel timp, de a- l aprehenda public pentru a-l transforma, de a produce o nouă stare de lucruri.

Astfel, temporalitatea *unui „timp de a vorbi”* coincide cu temporalitatea *unui enunț – timpul* manifestului. Sub modalitatea performativă a demonstrației, manifestul caută să afirme îndrăzneala și audacia unui gând; încearcă, în plină zi și în spațiul public, să dea naștere unei pasiuni care nu revendică decât non-contemporaneitatea *în cadrul* contemporanului.

Simptomatic, postmodernitatea a fost caracterizată ca epoca manifestelor și a manifestelor istorice!

Grafică! Timpul este dezechilibrat și trebuie pus la punct. Scrieri noi, formate noi, *tempo-uri noi* invocă , fără îndoială, acele manifeste ale istoriei viitoare.

Iată patru manifeste care necesită atenție urgentă.

# ISTORIOGRAFIE ȘI POSTMODERNISM [1]

*Frank Ankersmit*

PUNCTUL meu de plecare în acest articol este supraproducția actuală din disciplina noastră. Suntem cu toții conștienți că în fiecare domeniu imaginabil al istoriografiei, în cadrul oricărei - specialități, un număr copleșitor de cărți și articole este generat în fiecare an, ceea ce face imposibilă o analiză amănunțită. Acest lucru se întâmplă chiar și în teme separate din cadrul aceleiași specialități . Voi ilustra acest lucru cu un exemplu din teoria politică, un domeniu pe care îl cunosc foarte bine. Oricine, acum vreo douăzeci de ani, dorea să lucreze cu filosofia politică a lui Hobbes avea nevoie doar de două comentarii importante despre el: studiile scrise de Watkins și Warrender. Desigur, au existat mai multe chiar și atunci, dar după citirea acestor două cărți, aveai deja o imagine de ansamblu destul de acceptabilă. Cu toate acestea, oricine, în 1994...[30] [31]Oricine îndrăznește să încerce să spună ceva semnificativ despre Hobbes va trebui să citească o grămadă de douăzeci sau douăzeci și cinci de studii lungi, scrise cu grijă; îl voi scuti pe cititor de această listă. Mai mult, aceste studii sunt în general de o calitate atât de înaltă încât cu siguranță nu ne putem permite să le trecem cu vederea.

Există două consecințe neintenționate ale acestei supraproducții . În primul rând, analiza lui Hobbes tinde să presupună natura unei analize a *interpretării ,* mai degrabă decât a operei sale *în sine.* Opera în sine, uneori, pare a fi puțin mai mult decât motivul aproape uitat al actualului război al interpretărilor. În

---

[30] Frank Ankersmit, publicat inițial în *History and Theory,* vol. 28, nr. 2, 1989. Traducere de Luis G. de Mussy și Miguel Valderrama.

[31] Data publicării articolului în cartea lui Ankersmit, *History and Tropology,* Berkeley, University of California Press, 1994 [Notă editorială].

al doilea rând, datorită evidentului său...

Odată cu polifonia, textul original al lui Hobbes și-a pierdut treptat capacitatea de a servi drept arbitru în dezbaterea istorică. Din cauza tuturor acestor interpretări, textul *însuși* devine vag, o acuarelă în care liniile se desfășoară una în interiorul celeilalte. Aceasta a însemnat că credința naivă că textul însuși ar putea oferi o soluție la problemele noastre de interpretare a devenit la fel de absurdă ca și credința într-un semn lângă o giruetă. Rezultatul paradoxal al tuturor acestora este că textul însuși nu mai are nicio autoritate în interpretare și chiar simțim nevoia să-i avertizăm pe studenții noștri să nu citească *Leviathanul* independent; ar fi mai bine să încerce mai întâi să-și traseze un curs prin jungla interpretărilor . Pe scurt, nu mai avem texte, nici un trecut, ci doar interpretări ale acestora.

Când citesc recenziile și anunțurile noilor publicații din *Times Literary Supplement,* New *York Review of Books* sau din publicațiile profesionale care devin alarmant de mult mai pro- viață , nu am nicio îndoială că lucrurile stau foarte asemănător și în alte domenii ale scrierii istorice. Se pare că situația de care se temea Nietzsche acum mai bine de o sută de ani - situația în care însăși istoriografia ne-ar împiedica viziunea asupra trecutului - a devenit realitate. Nu numai că acest potop de literatură istorică ne dă un intens sentiment de descurajare, dar există, fără îndoială, ceva necivilizat în această supraproducție. Asociem civilizația, printre altele, cu un sentiment de moderație, o cale de mijloc fericită între exces și lipsă. Cu toate acestea, orice simț al moderației pare pierdut în alcoolismul nostru intelectual actual. Această comparație cu alcoolismul este, de asemenea, destul de potrivită, deoarece cea mai recentă carte sau articol pe un anumit subiect pretinde întotdeauna a fi amestecul intelectual suprem.

Desigur, această situație nu este nouă și, prin urmare, nu au lipsit încercările de a salva niște perspective liniștitoare pentru viitorul istoricilor descurajați. Istoricul olandez Romein a văzut în această supraproducție o tendință spre specializare; prin urmare, el a cerut o istorie teoretică care să contracareze pulverizarea înțelegerii noastre despre trecut cauzată de specializare. Istoria teoretică ar fi capabilă să ne ducă într-un punct de observație superior, de unde am putea din nou contempla și ordona haosul cauzat de specializare și supraproducție [32]. Însă cartea lui Romein

[32] J. Romein «Het crushed image» y «Theoretical history», și MC Brands

despre momentul decisiv al celor două epoci este o dovadă că această „istorie teoretică" nu a fost calea sigură către integrarea rezultatelor cercetării specializate pe care o credea el că va fi. Mai presus de toate, se pare că problema este că, la acest nivel teoretic superior postulat de Romein, este încă dificil să se realizeze o interacțiune reală între diferitele specialități. Scrierea istorică integralistă generează enumerare mai degrabă decât integrare .

O altă cale de ieșire din dilemă este strategia adoptată de istoricii *școlii din Annales.* Și-au dedicat atenția în primul rând descoperirii de noi obiecte de studiu în trecut; prin această strategie, și-au permis, practic, să schimbe din nou cursul istoriei către un teritoriu nou, neexplorat. Desigur, acest lucru oferă doar o consolare trecătoare: în curând, nenumărați istorici , francezi sau nu, se vor năpusti asupra acestor noi subiecte și le vor acoperi în curând și pe ele cu un strat gros și opac de interpretare. Mai sunt însă multe de spus despre utilitatea școlii din *Annales* . să găsesc subiecte noi și interesante. Voi reveni asupra acestei chestiuni mai târziu în acest capitol.

Întrebarea crucială acum este ce atitudine ar trebui să adoptăm față de această supraproducție de literatură istorică care se răspândește ca un cancer în toate domeniile. O nostalgie reacționară pentru lumea istorică neatinsă de acum cincizeci de ani este o resemnare fără sens și fără speranță. Trebuie să ne dăm seama că nu există cale de întoarcere. Se estimează că în prezent există mai mulți istorici care efectuează cercetări istorice decât numărul total de istorici de la Herodot până în anii 1960. Inutil să mai spunem că este imposibil să interzicem producerea de noi cărți și articole scrise de toți acești cercetători. Plângerile legate de pierderea unei legături directe cu trecutul nu ne conduc nicăieri.

(coord.), *Historische linen en patronen,* Amsterdam, 1971.

Totuși, ceea ce ajută și are sens este definirea unei legături noi și diferite cu trecutul, bazată pe o recunoaștere completă și sinceră a poziției în care ne vedem acum ca istorici.

Mai mult, există un alt motiv pentru a încerca să ne îndreptăm în această direcție . Supraproducția actuală de literatură istorică poate fi într-adevăr numită monstruoasă dacă punctul nostru de plecare îl reprezintă ideile *tradiționale* despre sarcina și sensul istoriografiei. Scrierea istorică de astăzi s-a eliberat de cadrul său teoretic tradițional, auto-legitimator și, prin urmare, are nevoie de un costum nou. Scopul acestui proiect nu este de a-l învăța pe istoric cum să-și facă treaba și nici de a dezvolta o teorie nietzscheană despre utilizările și dezavantajele istoriei pentru viață. În ceea ce privește utilizările istoriei, nu există niciun loc în afara scrierii istorice în sine din care să se extragă regulile metodei istoricului: dacă ceva este semnificativ în opinia istoricilor, atunci este semnificativ și asta este tot. Iar în ceea ce privește - dezavantajele, nu cred că scrierea istorică este utilă sau că are dezavantaje vizibile. Prin aceasta nu vreau să spun că scrierea istorică este inutilă, ci mai degrabă că problema utilității și dezavantajelor istoriografiei nu este actuală; este o *denumire improprie,* ca să folosesc expresia lui Ryle. Alături de poezie, literatură, pictură și celelalte arte, istoria și conștiința istorică aparțin culturii și nu se pot pune întrebări semnificative cu privire la utilitatea culturii. Cultura, din care face parte și scrierea istorică, este mai degrabă fundalul *din care sau în raport cu care* ne putem forma o opinie despre utilitatea, de exemplu, a anumitor tipuri de cercetare științifică sau a anumitor obiective politice. Din acest motiv, știința și politica nu aparțin culturii; dacă ceva are vreo utilitate sau dezavantaj sau ne permite să manipulăm lumea, nu face parte din civilizație. Cultura și istoria definesc utilitatea, dar tocmai din acest motiv nu pot fi definite în termeni de utilitate. Ele aparțin domeniului *presupunerilor absolute* [33], în terminologia lui R.G. Collingwood. Acesta este și motivul pentru care politica nu ar trebui să interfereze cu cultura.

Prin urmare, dacă dorim să căutăm un nou cadru pentru scrierea istorică contemporană, așa cum s-a considerat necesar anterior, cea mai importantă problemă ar fi să o situăm în cadrul civilizației

33 RG Collingwood, *Eseu despre metafizică,* Oxford, Celedon Press, 1940.

contemporane în ansamblu. Această problemă este de natură cultural-istorică sau interpretativă și este comparabilă cu tipul de problemă cu care ne confruntăm uneori atunci când luăm în considerare locul și semnificația unui anumit eveniment în - totalitatea poveștii vieții noastre. În general, este ciudat că istoricii și filosofii istoriei au acordat atât de puțină atenție în ultimii patruzeci de ani paralelelor dintre dezvoltarea scrierii istorice contemporane, pe de o parte, și cea a literaturii, criticii literare și publicațiilor - pe scurt, a civilizației - pe de altă parte. Se pare că istoricul nu a văzut mai multe motive să suspecteze existența unor astfel de paralele decât chimistul sau astronomul.

Nu intenționez aici să determin locul scrierii istorice în acest fel. În schimb, voi merge mai departe pentru a afla dacă producția de scrieri istorice își are corespondența într-o parte considerabilă a civilizației și societății actuale. Cine nu este familiarizat cu clișeul conform căruia trăim într-o epocă a supraîncărcării informaționale? În cursul tuturor acestor teoretizări despre informație - care sunt uneori mai profunde decât alteori - două lucruri importante ies în evidență pentru restul discuției . În primul rând, este ciudat că se vorbește adesea despre informație ca și cum ar fi ceva aproape fizic. Informația „curge", „se mișcă", „este diseminată", „este schimbată", „este stocată" sau „este organizată". Lyotard vorbește despre stat ca despre un organism care limitează și dispersează fluxurile de informații. [34]Informația devine un fel de lichid cu vâscozitate redusă; ne înconjoară și suntem în pericol iminent de a fi înecați de ea. În al doilea rând, atunci când vorbim despre informație, aceasta a căpătat un loc proeminent și evident în raport cu subiectul real al acelei informații. Această relație a funcționat, în general, în sens invers . Să luăm în considerare o afirmație care relatează ceva de genul: „În 1984, Ronald Reagan a fost ales președinte al Statelor Unite." Această afirmație informativă se referă imediat la situația pe care o descrie. Cu toate acestea, în modul nostru actual de a vorbi despre informație, aceasta tinde să fie retrogradată în plan secund. Realitatea este însăși informația, nu mai este realitatea din spatele acelei informații. Acest lucru conferă informației propria autonomie, propria substanțialitate. Așa cum există legi care descriu comportamentul lucrurilor în realitate, ar

[34] JF Lyotard, *Condiția postmodernă,* Paris, Midnight, 1979, p. 15.

părea posibil să existe și un sistem științific care să descrie comportamentul acelui fluid extraordinar pe care îl numim informație . De altfel, aș dori să adaug aici că, din perspectiva - teoriei actelor de vorbire a lui Austin , s-ar putea spune, de asemenea, că informația este pur performativă sau deloc performativă. Acesta este cu siguranță unul dintre aspectele fascinante ale fenomenului informațional [35].

În ultimii ani, mulți oameni au observat o schimbare de atitudine față de fenomenul informației. Au fost dezvoltate teorii despre acesta, iar teoreticienii implicați, așa cum se întâmplă de obicei , și-au ales un nume pentru activitatea lor. În acest context, vorbim adesea despre postmoderniști sau poststructuraliști, în contrast, pe bună dreptate, cu moderniștii sau structuraliștii din trecutul recent. O conferință interesantă de la Utrecht, în 1984, a fost dedicată postmodernismului, iar toți cei prezenți la prezentări vor fi de acord că nu este ușor să definești în mod satisfăcător [36]conceptele de *postmodernism* sau *poststructuralism* . Cu toate acestea, este posibil să se deslușească un fir general , așa cum a făcut Jonathan Culler [37]. Știința a fost alfa și omega moderniștilor și structuraliștilor; ei vedeau știința nu doar ca fiind cel mai important lucru pe care ni l-a oferit modernitatea, ci și ca fiind cel mai mare lucru pe care ni l-a oferit. Raționalitatea științifică, ca atare, nu pune nicio problemă pentru postmoderniști și poststructuraliști ; ei o văd, ca să spunem așa, din exterior sau de sus. Ei nici nu critică, nici nu resping știința; Nu sunt iraționaliști, dar manifestă aceeași indiferență față de știință pe care am observat-o mai sus în atitudinea noastră actuală față de informație. Nu este vorba de metacritica cercetării științifice sau a metodelor științifice, așa cum este obișnuit în filosofia științei. Filosofia științei este încă prezentă în scientismul moderniștilor; filosofii științei urmează linia de gândire a oamenilor de știință și studiază

---

[35] Informația este performativă, are o forță pur *ilocuționară* și perlocuționară , deoarece elementul constatativ s-a pierdut; informația nu este performativă deoarece este supusă propriilor legi și nu celor ale comunicării umane: intercomunicarea este doar o parte a vieții informației.

[36] W. van Reijen, „Postscriptum", pp. 9-51, și W. Hudson, „The Question of Postmodern Philosophy?", pp. 51-91, în W. Hudson și W. van Reijen (coord .), *Modernen versus postmodernen,* Utrecht, 1986.

[37] J. Culler, *Despre deconstrucție: teorie și critică după structuralism,* Londra, Roudltle, 1985, pp. 18 și următoarele.

calea pe care au parcurs-o între descoperirea datelor empirice și teorie. Pentru postmoderniști, atât filosofia științei, cât și știința însăși sunt punctul de plecare al reflecțiilor lor. Iar postmoderniștii sunt la fel de puțin interesați de chestiunea sociologică a modului în care cercetătorii științifici interacționează unii cu alții, pe cât sunt de relația dintre știință și societate. Atenția lor nu este concentrată asupra cercetării științifice sau asupra modului în care societatea acceptă rezultatele cercetării științifice, ci doar asupra funcționării științei și a informației științifice în sine.

Pentru postmodernism, știința și informația sunt obiecte de studiu independente, guvernate de propriile legi. Prima lege fundamentală a teoriei informației postmoderne este că informația se multiplică. Una dintre principalele caracteristici ale informației este că informațiile cu adevărat importante nu reprezintă niciodată sfârșitul unei genealogii a informațiilor; mai degrabă, importanța lor este evaluată în funcție de posteritatea intelectuală pe care o generează. Scrierea istorică în sine este o ilustrare excelentă a acestui lucru. Marile opere din istoria istoriografiei - cele ale lui Tocqueville, Marx, Burckhardt, Weber, Huizinga și Braudel - s-au dovedit în mod repetat a fi cel mai puternic stimul pentru un nou val de publicații, în loc să concluzioneze o genealogie a informațiilor ca și cum o anumită problemă ar trebui rezolvată odată pentru totdeauna: „Paradoxal, cu cât o interpretare este mai puternică și mai autoritară, cu atât generează mai multe texte [38]”. În viziunea modernă, modul precis în care informațiile interesante generează mai multe informații este, desigur, imposibil de înțeles . Pentru scriitorii moderni, informația esențială este cea care încheie scrierea; ei nu pot explica de ce exact ceea ce este...
Faptele discutabile sunt fundamentale pentru progresul științei, deoarece, așa cum a scris Gaston Bachelard, faptele *discutabile* sunt fapte adevărate .

În cadrul acestui articol, este important să examinăm mai detaliat acest postmodernism, un postmodernism mai degrabă neștiințific decât antiștiințific . În primul rând, ne învață ce ar trebui să înțelegem prin scrierea istorică postmodernă și, în al doilea rând, că scrierea istorică, în mod surprinzător, a avut întotdeauna ceva postmodern. Un bun exemplu de criteriu postmodern pentru știință

[38] *Ibidem,* p. 90.

este *reconstrucția lui Nietzsche* - pentru a folosi termenul nepotrivit - a cauzalității, pe care mulți o consideră unul dintre cei mai importanți piloni ai gândirii științifice. Folosind terminologia kabbalistică , unde cauza este originea, iar efectul este secundar, Nietzsche subliniază că numai observând efectul putem vedea cauzele și că, prin urmare, efectul este *de fapt* primar, iar cauza este secundară: „Dacă efectul este cel care face ca cauza să devină cauză, atunci efectul, și nu cauza, trebuie considerat originea [39]". Cine obiectează că Nietzsche a confundat ordinea lucrurilor în cercetare cu realitatea ratează esența gândirii lui Nietzsche; și anume, esența este tocmai artificialitatea ierarhiei tradiționale a cauzei și efectului. Pregătirea noastră științifică ne-a „condiționat", ca să spunem așa, să ne asumăm această ierarhie tradițională, dar dincolo de această pregătire intelectuală, nu există nimic care să ne oblige să facem acest lucru. Același lucru, deși nu *mai mult,* se poate spune și în favoarea inversării acestei ierarhii.

Așa stau lucrurile întotdeauna în postmodernism . Știința este „destabilizată", plasată în afara propriului centru; reversibilitatea tiparelor și categoriilor de gândire este subliniată, fără a sugera vreo alternativă definitivă. Este un fel de critică nedreaptă a științei, o lovitură slabă , poate nedreaptă, dar tocmai din acest motiv lovește știința acolo unde doare cel mai mult. Raționalitatea științifică nu este aufgehoben hegelian în ceea ce privește altceva, nici nu este adevărat să spunem că fiecare opinie evocă automat antiteza sa; este mai degrabă o chestiune de a recunoaște că fiecare opinie are, odată cu aprobarea sa internă— științific, un aspect extern pe care știința nu îl percepe. În *Tractatus-ul său,* Wittgenstein sugera deja ceva similar în ceea ce privește fiecare linie de raționament validă. De fapt, este vorba despre linia de raționament validă care pretinde a fi superfluă, care este, prin urmare, întotdeauna o călătorie prin teritoriul neadevărului; adică, călătoria de la ideea inițială falsă la cea corectă. Prin urmare, ceea ce este adevărat păstrează întotdeauna pata a ceea ce nu este.

adăuga o concluzie logică și una ontologică : împreună, ele oferă o idee despre natura revoluționară a postmodernismului. Să

[39] *Ibidem,* p. 88.

luăm în considerare mai întâi logica. Pentru postmodernist , certitudinile științifice pe care modernii au construit sunt întotdeauna variante ale paradoxului mincinosului ; adică paradoxul cretanului care susține că toți cretanii sunt mincinoși; sau, pe scurt, paradoxul afirmației „această afirmație nu este adevărată", în care această afirmație este o afirmație despre ea însăși. Desigur, întreaga dramă a postmodernismului constă în ideea că aceste paradoxuri trebuie considerate irezolvabile. Și aici trebuie să ținem cont de faptul că soluția la paradoxul mincinosului - pe care Russell, cu teoria sa a tipurilor și distincția sa dintre predicate și predicate de predicate, a propus-o în *Principiile matematicii* - este recunoscută și astăzi ca unul dintre cele mai importante fundamente ale logicii contemporane . <sup>11</sup> Prin urmare, scopul postmodernist este de a trage covorul de sub picioarele științei și modernismului. Și aici, cea mai bună ilustrare a tezei postmoderniste se găsește de fapt în scrierile istorice. Interpretările istorice ale trecutului devin recognoscibile pentru prima dată - își dobândesc identitatea pentru prima dată - prin contrast cu *alte* interpretări; ele sunt ceea ce sunt doar pe baza a ceea ce *nu sunt* . Oricine cunoaște o singură interpretare, de exemplu, a Războiului Rece, nu cunoaște nicio interpretare a acestui fenomen. Prin urmare, toată istoria are în mod intrinsec o natură paradoxală.[40] [41]Fără îndoială, Hayden White, în *Metaistoria sa* — cea mai revoluționară carte despre filosofia istoriei din ultimii douăzeci și cinci de ani — a gândit în acest fel atunci când a caracterizat toate scrierile istorice drept fundamental istorice [42].

Să luăm acum în considerare ontologia. În reconstrucția sa a ierarhiei tradiționale de cauză și efect, Nietzsche a pus în contrast modul nostru de a vorbi despre realitate cu procesele realității în sine. Distincția actuală dintre limbaj și realitate își pierde astfel rațiunea *de a fi.* În special, limbajul științific nu mai este o „oglindă a naturii", ci mai degrabă o parte a inventarului realității, la fel ca obiectele realității pe care le studiază știința. Limbajul, așa cum este

---

[40] J. van Heijenoort, «Logicai Paradoxes», en P. Edwards (ed.), *The Enciclope dia of Philosophy,* voi. 5, Londra, 1967, p. 45-51

[41] FR Ankersmit, *Logica narativă: O analiză semantică a limbajului istoricului,* La Haya, 1983, pp. 239-240.

[42] H. White, *Metaistorie: Imaginația istorică în Europa secolului al XIX-lea,* Baltimore, John Hopkins, 1973, p. 37.

folosit în știință, este un lucru și, așa cum a susținut Hans Bertens la Conferința de la Utrecht despre postmodernism [43], lucrurile din realitate dobândesc o natură „asemănătoare limbajului". Încă o dată, scrierea istorică oferă cea mai bună imagine de ansamblu asupra tuturor acestora. După cum vom vedea în curând, limbajul istoric posedă aceeași opacitate pe care o asociem cu lucrurile din realitate. Mai mult, atât Hayden White, cât și Paul Ricoeur (pe care cu siguranță nu intenționez să-l numesc postmodern) spun adesea că realitatea trecută ar trebui considerată un text scris într-o limbă străină cu aceleași dimensiuni lexicale, gramaticale, sintactice și semantice ca orice alt text [44]. În mod similar, este caracteristic faptul că istoricii, în reflecțiile lor teoretice, manifestă adesea o tendință pronunțată de a vorbi despre limbajul istoric ca și cum acesta ar face parte din realitatea însăși și invers. Astfel, Marx a vorbit despre *contradicția* dintre forțele de producție și relațiile de producție ca și cum ar analiza *afirmații* despre realitate, mai degrabă decât aspecte ale acelei realități. În mod similar, istoricilor le place foarte des să vadă însăși particularitatea limbajului istoric ca o caracteristică a fenomenului istoric [45].

Când atacăm dihotomia dintre limbaj și realitate, nu suntem departe de estetism. Atât limbajul romancierului, cât și cel al istoricului ne dau iluzia realității, fie ea fictivă sau autentică. Și mai important, Gombrich ne-a învățat în mai multe texte că opera de artă, adică limbajul artistului, nu este o *reprezentare mimetică* a realității, ci un înlocuitor sau un substitut pentru aceasta [46]. Limbajul și arta nu se opun realității, ci sunt ele însele o pseudo-realitate și, prin urmare, situate *în* realitate. Într-adevăr, Megill, în

---

[43] H. Bertens, «Caracterul „talige" al werkelijkheid-ului postmodern», în Bertens (coord.), Modernen *versus postmodernen,* pp. 135-153. Poziția lui Bertens este de fapt și mai modernă: teza sa conform căreia limbajul nu poate reprezenta niciodată totalitatea realității îl face să aleagă o poziție în cadrul *polarității* dintre limbaj și realitate, mai degrabă decât una externă, așa cum ar cere postmoderniștii.

[44] H. White, *Metaistorie,* p. 30; P. Ricoeur, „Modelul textului: Acțiunea plină de semnificație considerată ca text", în P. Rabinow și WM Sullivan (eds.), *Interpretative Social Science,* Londra, Routledge, 1979, p. 73.

[45] Von der Dunk, *De organizatie von her verdecen,* Bussum, 1982; *véase* por exemplu pp. 169-170, 344, 362.

[46] EH Gombrich. „Meditația asupra unui cal hobby, sau rădăcinile formei artistice "
, în PJ Gudet (coord.), *Aesthetics Today,* Nueva York, 1980.

strălucita sa genealogie a postmodernismului, a arătat măsura în care postmoderniștii - de la Nietzsche la Derrida - doresc să extindă estetismul până la dominația completă a reprezentării realității [47].

Acest estetism este, de asemenea, în armonie cu ideile recent dobândite despre natura scrierii istorice; adică recunoașterea dimensiunii sale stilistice. Pentru gânditorii moderni, stilul era anatema sau, în cel mai bun caz, ceva neimportant . Îl citez pe G.P. Bertels: „Scrierea fină, etalarea stilului literar, nu adaugă niciun strop de adevăr cercetării istorice sau oricărei alte cercetări științifice [48].” Ceea ce contează este conținutul: forma, stilul în care este exprimată, este neimportant. Cu toate acestea, de la Quine și Goodman încoace, această distincție convenabilă între formă sau stil și conținut nu mai poate fi considerată de la sine înțeleasă. Argumentul lor poate fi rezumat astfel: dacă mai mulți istorici se ocupă de diverse aspecte ale aceleiași teme de cercetare, diferența rezultată de *conținut* poate fi foarte bine descrisă ca o diferență de *stil* în tratarea temei de cercetare. *„Ceea ce* se spune (...) poate fi poate un mod de a vorbi despre altceva; de exemplu, a scrie despre „Bătăliile Renașterii și scrierea despre artele Renașterii sunt moduri diferite de a vorbi despre Renaștere [49].” Sau, în cuvintele lui Gay, *maniera,* stilul implică simultan o decizie cu privire la *subiect,* la conținut [50]. Și acolo unde stilul și conținutul sunt distincte, putem chiar atribui prioritate stilului față de conținut; din cauza incomensurabilității viziunii istorice - adică a faptului că natura diferențelor de opinie istorică nu poate fi definită în mod satisfăcător în termeni de subiecte de cercetare - nu avem de ales decât să ne concentrăm asupra stilului, prezent în fiecare viziune istorică sau mod de a vedea trecutul, dacă vrem să garantăm un progres semnificativ în dezbaterea istorică. Stilul, nu conținutul, este subiectul acestor dezbateri. Conținutul este derivat din stil în domeniul dezbaterii istoriografice ca rezultat al dezbaterii istorice.

Recunoașterea postmodernă a naturii estetice a scrierii istorice

---

47 A. Megill, *Profeții extremității: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida,* Berkeley, 1985; vezi în special 2-20.

48 CP Bertels, «Stilul: o categorie greșită în știința istoriei», *Grovide* 89/90, 1984, p. 150.

49 N. Goodman, „ Statutul stilului” și N. Goodman, *Modalități de creare a lumii,* Hassocks, 1978, p. 26.

50 P. Gay, *Stilul în istorie,* Londra, Penguin, 1974, p. 3.

poate fi descrisă mai precis după cum urmează: în filosofia analitică există fenomenul așa-numitului „context de conținut". Un exemplu este afirmația „John crede că *p"* sau „John se așteaptă ca *p* " (unde *p* semnifică o anumită afirmație ). Ideea este că, într-un context de conținut ca acesta, *p* nu poate fi niciodată înlocuit de o altă afirmație, chiar dacă acea altă afirmație este echivalentă cu *p* sau un rezultat direct al acesteia. La urma urmei, nu știm dacă John este de fapt conștient de consecințele convingerilor sau speranțelor sale cu privire la *p.* Este posibil ca John să creadă că apa fierbe, ca să dăm un exemplu, fără ca el să creadă că temperatura apei este de o sută de grade Celsius. Cu alte cuvinte, forma exactă în care este formulată o afirmație într-un context de conținut este una dintre cerințele pentru acea afirmație. Propoziția, ca să spunem așa, atrage atenția asupra ei înșiși. Astfel, forma *afirmației* este cu adevărat la fel de importantă aici ca și *conținutul.* Într-o carte deosebit de interesantă, Arthur Danto a subliniat că această natură bazată pe conținut a afirmațiilor și textelor (sau cel puțin a unora dintre ele) nu este nicăieri mai clară decât în literatură: „Poate că nicăieri nu putem vedea acest lucru (acest element de conținut ) mai clar decât în acele texte în care, pe lângă faptele pe care autorul dorește să le stabilească, el sau ea *alege cuvintele* cu care să le stabilească", iar intenția literară a scriitorului „ar eșua dacă ar folosi alte cuvinte [51]". Datorită naturii sale bazate pe conținut, textul literar are o anumită opacitate, o capacitate de a atrage atenția asupra sa, mai degrabă decât asupra realității istorice fictive din spatele textului. Și aceasta este o caracteristică pe care textul literar o împărtășește cu scrierea istorică: natura viziunii asupra trecutului prezentată într-o operă istorică este definită tocmai de limbajul folosit de istoric în opera sa istorică. Datorită relației dintre viziunea istorică și limbajul folosit de istoric pentru a exprima acea viziune - o relație care nu se intersectează în niciun fel cu stăpânirea trecutului - scrierea istorică posedă aceeași opacitate și dimensiune de conținut ca și arta.

Prin urmare, arta și scrierea istorică sunt în contrast cu știința. Limbajul științific, cel puțin, pretinde a fi transparent; dacă ne obstrucționează viziunea asupra realității, trebuie rafinat sau

[51] AC Danto, *Transfigurarea banalului,* Cambridge, MA, Harvard University Press, 1981, p. 188.

clarificat. Este adevărat că unii filozofi ai științei doresc chiar să atribuie științei dimensiunile estetice și literare menționate anterior. Desigur, acest lucru ar da puțin mai multă credibilitate afirmației mele privind scrierea istorică, dar consider diferențele dintre științele exacte și scrierea istorică mai *mult* decât o chestiune de nuanță. Acolo unde înțelegerea într-o disciplină este mult mai degrabă de natură sintactică decât semantică - așa cum este cazul științelor exacte - există relativ mai puțin loc pentru contexte de conținut. La urma urmei, doar dintr-o perspectivă semantică are sens să ne întrebăm dacă există sau nu sinonimie (și aceasta este cea mai importantă problemă în contextele de conținut).

Dacă suntem de acord cu cele de mai sus – adică cu aplicabilitatea înțelegerii postmoderne a scrierii istorice – aș dori să schițez câteva concluzii înainte de a încheia textul.

Pentru gânditorul modern, în cadrul viziunii științifice asupra lumii și al perspectivei asupra istoriei pe care o acceptăm cu toții, în general, dovezile sunt, în esență, dovada că ceva s-a întâmplat în trecut. Istoricul modern urmează o linie de raționament de la originile și dovezile lor până la o realitate ascunsă în spatele acestor origini. Cu toate acestea, în viziunea postmodernă, dovezile nu indică spre *trecut* , ci spre alte *interpretări* ale trecutului: de fapt, pentru asta folosim dovezile. Ca să exprimăm vizual: pentru gânditorul modern, dovezile sunt o piesă care este ridicată pentru a vedea ce se află dedesubt, iar pentru gânditorul postmodern, dimpotrivă, sunt o piesă pe care se calcă pentru a ajunge la alte piesi: orizontalitate în loc de verticalitate.

Nu este vorba doar de a înțelege ce se întâmplă de fapt, ci de a înțelege ceva asupra căruia istoricii trebuie să se concentreze în viitor. Sugestia este cel mai bine descrisă ca o absorbție a sursei istorice în prezent. Dovezile nu sunt o lupă prin care se studiază trecutul, ci mai degrabă niște tușe de pensulă ale unui pictor pentru a obține efectul dorit. Dovezile nu ne trimit înapoi în trecut, ci ridică întrebarea ce poate face un istoric cu ele aici și acum. Georges Duby ilustrează această nouă atitudine față de dovezi. Când intervievatorul său perspicace , Guy Lardreau, îl întreabă ce consideră a fi cea mai interesantă dovadă, Duby răspunde că aceasta poate fi găsită în ceea ce nu este spus, în ceea ce o perioadă *nu a* dezvăluit despre sine și, astfel, compară opera sa istorică cu

dezvoltarea unui negativ [52]. Așa cum un pește nu știe că înoată în apă, ceea ce este cel mai caracteristic unei perioade, ceea ce este cel mai omniprezent într-o perioadă, este necunoscut perioadei în sine. Nu este dezvăluit până când perioada nu se termină. Parfumul unei perioade poate fi inhalat doar într-o perioadă ulterioară. Desigur, Hegel și Loucault au făcut deja multe comentarii interesante pe această temă. Totuși, ideea principală este observația lui Duby conform căreia esența unei perioade este determinată de *destinatarul său* – pentru a folosi termenul postmoderniștilor francezi – de istoricul care trebuie să-i dezvolte negativul aici și acum.

[52] G. Duby și G. Lardreau, *Geschichte und Geschichtwissenschaft: Dialogue,* Frankfort del Meno, 1982. pp. 97-98.

al unei perioade despre care nu s-a vorbit sau șoptit nimic sau care este exprimată doar în detalii nesemnificative. Istoricul este ca *un cunoscător* care recunoaște artistul nu după ceea ce este caracteristic lui (și, prin urmare, imitabil), ci pentru că, ca să spunem așa, acesta „a scăpat" spontan . *Stilul este omul,* cum spunea Buffon, iar stilul nostru este acolo unde ne aflăm fără să ne gândim la noi înșine. Din acest motiv, atât de puțini oameni au stil în epoca noastră narcisistă. Pe scurt, modul de a trata dovezile, așa cum sugera Duby, este special, nu atât pentru că indică ceva ce era ascuns în spatele lor în trecut, ci pentru că își dobândește sensul doar prin confruntarea cu mentalitatea perioadei ulterioare în care trăiește și scrie istoricul. Mentalitatea unei perioade se dezvăluie doar în diferența dintre ea și cea a unei perioade ulterioare; direcția în care indică dovezile este astfel supusă unei cotituri de nouăzeci de grade. Așa cum se întâmplă adesea, și Huizinga a anticipat acest lucru. Scriind despre sentimentul istoric, el afirmă:

> Acest contact cu trecutul, însoțit de o convingere deplină a autenticității sale, a adevărului său, poate fi evocat cu un rând de pe o hartă sau o cronică, cu o piesă tipărită, câteva note dintr-un cântec vechi. Nu este un element pe care scriitorul (în trecut) l-a inclus în opera sa prin intermediul anumitor cuvinte (...) *Cititorul îl preia pentru a-l cunoaște pe scriitor;* este răspunsul său la chemarea acestuia din urmă [53](sublinierea este a mea).

Nu este surprinzător faptul că Duby și Lardreau subliniază în această privință relația dintre istoriografie și psihanaliză [54]. Atât în scrierea istorică, cât și în psihanaliza, acordăm atenție interpretării , în sensul cel mai fundamental al cuvântului. În scrierea istorică, acest mod de a aborda urmele trecutului, așa cum a sugerat Duby , *ne obligă să ne abținem de la căutarea unei mașini inițial invizibile în trecutul însuși,* care a făcut ca aceste urme să devină discernibile la suprafață. În mod similar, psihanaliza, în ciuda notelor pozitiviste care l-au impresionat chiar și pe Freud, este de fapt un repertoriu de strategii interpretative. Psihanaliza ne învață să înțelegem ceea ce spune nevroticul și nu ne distrage atenția către efectele cauzale ale diferiților homunculi elementari și indivizibili

[53] J. Huizinga, „Sarcina istoriei culturale", și *J. Huizinga: Verzallole...,* vol. *7,* Haarlem, 1950. p. 71-72.

[54] Duby şi Lardreau, *Geschichte,* p. 98-89.

din mintea lor [55]. Atât psihanalistul, cât și istoricul încearcă să proiecteze un model *asupra* urmelor și nu caută ceva *în spatele* lor. În ambele cazuri, activitatea interpretărilor este înțeleasă într-un mod strict nominalist: nu există nimic în realitatea istorică sau în mintea nevroticului care să corespundă conținutului interpretărilor [56].

Există însă o paralelă și mai amplă în interpretarea psihanalitică. Desigur, este evident că teza lui Duby , conform căreia istoricul trebuie să acorde atenție la ceea ce rămâne nespus și la ceea ce este suprimat - nebunia, falsitatea și tabuul, conform criteriilor lui Foucault - este legată de metoda de lucru a analistului. Așa cum suntem ceea ce nu suntem sau nu vrem să fim, într-un anumit sens, trecutul este și ceea ce nu a fost. Atât în psihanaliză, cât și în istorie, ceea ce este suprimat se manifestă doar în detalii minore și lucruri aparent nesemnificative. În psihanaliză, acest lucru duce la înțelegerea faptului că omul nu are o ființă sau o esență ușor observabilă pe baza căreia poate fi înțeles, ci mai degrabă că secretul...

---

55 Acesta este motto-ul lui D. P. Spence, *Adevăr narativ și adevăr istoric; - Semnificație și interpretare în fizicoanaliză,* New York, 1982.

56 Lardreau a exprimat acest lucru în ceea ce privește scrierea istorică astfel: „Prin urmare, există doar discursuri despre trecut, care nu sunt altceva decât aceste discursuri, în care interesele prezentului sunt mobilizate. Un balet riguros pus în scenă al măștilor care se oferă să reprezinte interesele și conflictele prezentului, în care rolurile se schimbă, dar nu și locurile: istoria este garderoba inscripțiilor imaginare, iar istoricul este croitorul care repară costume care nu au fost niciodată noi. Istoria este făcută din aceeași țesătură ca și visele; mica noastră memorie este înfășurată într-un vis" (Duby și Lardreau, *Geschichte,* pp. 13-14). După cum detaliază însuși Lardreau, aceasta este, în primul rând, o interpretare poetică a nominalismului istoric: avem doar cuvinte și nume și trebuie să nu avem încredere în orice încercare de a stabili relații fixe între cuvinte și realitate. De fapt, acest nominalism istoric este o continuare a simțului scopului istoricului, a dorinței sale de a pune sub semnul întrebării fiecare încercare „de a pune trecutul în cuvinte", mai degrabă decât să se concentreze asupra limbajului sau asupra idealismului textual atât de des asociat cu acesta. Afinitatea contrastantă dintre acest nominalism istoric și instrumentalism ar trebui remarcată pentru a aprecia cât de strâns se aliniază nominalismul istoric cu reținerea filosofică și gândirea critică.

Personalitatea constă în ceea ce devine vizibil doar rareori și trecător în spatele prezentării sale obișnuite. Personalitatea noastră este, așa cum a subliniat Rorty, un *colaj* mai degrabă decât o substanță: „Capacitatea de a ne gândi la noi înșine ca la *niște colaje* Formată idiosincratic, mai degrabă decât ca substanță, a fost un factor important în capacitatea noastră de a scăpa de ideea că avem un sine adevărat, unul pe care îl împărtășim cu alte ființe umane (...) Freud a făcut din paradigma autocunoașterii descoperirea micilor accidente idiosincratice, mai degrabă decât cea a esenței [57].

Acesta este și cazul în scrierea istorică contemporană , cel puțin în ceea ce îmi place să numesc istorie postmodernă (a mentalităților). Ca să spun asta în modul paradoxal atât de îndrăgit de postmoderniști: esența trecutului nu este sau nu rezidă în ceea ce o generație anterioară de istorici a recunoscut ca fiind esența trecutului. În aparenta întâmplare, în lapsusurile de limbă, în Fehlleistungen-urile *trecutului* , în rarele momente în care trecutul „se lasă să plece", descoperim ceea ce este cu adevărat important pentru noi. Bănuiesc că aceasta este cel puțin o explicație parțială pentru ceea ce Jorn Rusen a numit *schimbarea de paradigmă* în scrierea istorică de astăzi, o schimbare de paradigmă care, în opinia sa, constă în primul rând în schimbarea *structurilor macroistorice* cu *situații microistorice și experiențe de viață* ca obiect al atenției istoricului [58]. Ceea ce asistăm poate fi nimic mai puțin decât adioul definitiv de la toate aspirațiile esențiale care au dominat cu adevărat scrierea istorică de-a lungul existenței sale. Istoricii au căutat întotdeauna ceva ce puteau eticheta drept esența trecutului, principiul care dădea sens la tot ceea ce se întâmpla în trecut (sau la o parte din el) și pe baza căruia, prin urmare, totul putea fi înțeles. De-a lungul secolelor, acest esențialism al scrierii istorice s-a manifestat în nenumărate moduri. Desigur, esențialismul era prezent în mod notabil în diversele sisteme speculative care ghidau gândirea.

---

[57] R. Rorty, „Freud și reflecția morală", în Rorty, *Eseuri despre Heidegger și alții: Lucrări filosofice,* vol. 2, Cambridge, 1991, p. 155.

[58] *Cartea-program a Congresului „Echilibru și perspectivă",* Utrecht, 1986, p. 50.

al omului occidental cu privire la acest trecut. Conceptul teologic augustinian despre istorie și variantele sale secularizate [59], ideea de progres, cu credința sa oarbă în progresul științei și binecuvântarea socială pe care se așteaptă să o genereze, au fost întotdeauna *metanarațiunile,* ca să folosim termenul lui Lyotard, prin care nu doar scrierea istorică, ci și alte aspecte fundamentale ale civilizației și societății au fost legitimate [60].

Apoi a apărut istorismul, care, cu o naivitate stranie, a văzut esența trecutului întruchipată într-un amestec curios de fapt și idee. Naivitatea epistemologică a doctrinei ideilor istorice a fost posibilă doar într-o epocă în care credința și convingerea în perceptibilitatea esenței trecutului erau atât de ușor luate de bune, încât nimeni nu avea nici cea mai mică idee despre aroganța lor ontologică. Istoria socială analizată de Rusen a fost ultima verigă din acest lanț de viziuni esențialiste asupra istoriei. Nota triumfătoare cu care istoria socială a intrat în scenă, în special în Germania, este cea mai frapantă dovadă a supraestimării optimiste a trecutului de către această școală istorică, o școală care simte că a găsit deja cheia mult căutată care va deschide toate ușile istorice. Oricine este conștient de natura esențialistă a acestei istorii sociale și de dușmănia tradițională dintre esențialism și știință nu poate să nu observe natura absurdă a pretențiilor istoricilor sociali. Dar cei mai răi gânditori moderni se găsesc încă printre filosofii istoriei, ceea ce, de altfel, nu este atât de surprinzător; Ei încurajează orice ostentație pseudoștiințifică chiar mai ușor decât istoricii, de îndată ce cred că văd în ea confirmarea ideilor lor pozitiviste epuizate.

Aș dori să clarific schimbarea în conștiința istorică menționată anterior prin intermediul următoarei imagini . Să comparăm istoria cu un copac. Tradiția esențialistă din cadrul scrierii istorice occidentale a concentrat atenția istoricilor asupra trunchiului copacului. Desigur, acesta a fost cazul sistemelor speculative; ele au definit, ca să spunem așa, natura și forma trunchiului lor. Istorismul și scrierea istorică și științifică modernă, cu atenția lor fundamental lăudabilă la ceea ce s-a întâmplat de fapt în trecut și lipsa lor de receptivitate la scheme a priori, s-au poziționat pe

[59] Desigur, aceasta se referă la teza lui K. Lowith din lucrarea sa *„Meaning in History",* Chicago, 1970.

[60] Lyotard, *Condiție,* pp. 49-63.

ramurile copacului. Cu toate acestea, din această poziție, atenția lor a rămas concentrată asupra trunchiului. La fel ca predecesorii lor speculativi, atât istoriciștii, cât și protagoniștii așa-numitei scrieri istorice științifice nutreau încă speranța și pretenția de a putea, în cele din urmă, să spună ceva despre trunchi. Legăturile strânse dintre așa-numita istorie socială științifică și marxism sunt semnificative în acest context. Fie că este formulată cu terminologie ontologică sau metodologică, scrierea istorică din perspectiva istorismului a urmărit întotdeauna reconstrucția liniei esențialiste care străbate trecutul sau o parte din acesta.

Odată cu scrierea istorică postmodernă – întâlnită în special în istoria mentalităților – această tradiție esențialistă veche de secole a fost ruptă pentru prima dată. Ar trebui să adaug imediat, pentru a evita orice patos sau exagerare , că mă refer aici la tendințe, nu la rupturi radicale. Alegerea nu mai stă în trunchi sau în ramuri, ci în frunzele copacului. Conform viziunii postmoderne asupra istoriei, obiectivul nu mai este integrarea, sinteza și totalitatea, ci mai degrabă acele fragmente istorice care devin centrul atenției. Luați, de exemplu, *Montaillou* și alte cărți scrise ulterior de Le Roy Ladurie, microistoriile lui Ginzburg , *Duminica lui Bowines de Duby* sau *Întoarcerea lui Martin Guerre* de Natalie Zemon Davis . Acum cincisprezece sau douăzeci de ani, ne-am fi întrebat cu uimire care era scopul acestui tip de scriere istorică , ce încerca să demonstreze. Și această întrebare aparent evidentă și-ar fi avut originea, ca întotdeauna, în dorința noastră modernă de a ști cum funcționează mașina istoriei. Totuși, în viziunea antiesențialistă și nominalistă a postmodernismului, această întrebare și-a pierdut sensul. Dacă dorim în continuare să aderăm la esențialism, putem spune că esența nu se află în ramuri, nici în trunchi, ci în frunzele arborelui istoric.

Aceasta mă aduce la punctul principal al argumentului meu. Este caracteristic frunzelor să fie atașate relativ precar de copac și, atunci când sosește toamna sau iarna , acestea sunt luate de vânt. Din diverse motive, putem presupune că toamna a sosit în istoriografia occidentală. În primul rând, există, desigur, natura postmodernă a timpului nostru. Anti-esențialismul nostru - sau, așa cum este numit popular în zilele noastre, *anti-fundaționalismul* - a redus angajamentul nostru față de știință și istoriografia tradițională. Poziția distinctă a Europei în lume din 1945 este un al doilea indicator important. Istoria acestei adăugiri la continentul eurasiatic nu mai este istorie mondială. Trunchiul copacului istoriei occidentale ne lovește acum prin faptul că este doar o parte dintr-o întreagă pădure. *Meta-narațiunile pe* care am dori să ni le spunem despre istoria noastră - triumful Rațiunii, lupta glorioasă pentru emanciparea proletariatului din secolul al XIX-lea - au doar o semnificație locală și, prin urmare, nu mai sunt meta-narațiuni adecvate. Vântul rece care, potrivit lui Romein, a suflat în jurul anului 1900 simultan atât în vest, cât și în est [61], a dezbrăcat în cele din urmă copacul nostru istoric până în a doua jumătate a secolului al XX-lea.

Ceea ce urmează acum pentru istoriografia occidentală este să adune frunzele căzute și să le studieze, indiferent de originea lor. Aceasta înseamnă că, ca să spunem așa, conștiința noastră istorică este întoarsă cu susul în jos. În colectarea frunzelor trecutului în același mod ca Le Roy Ladurie sau Ginzburg, ceea ce contează nu mai este locul lor în copac, ci modelul pe care îl putem *forma acum din ele,* cum acest model poate fi adaptat la alte forme de civilizație existente astăzi. Rorty a scris: „Încă din vremea lui Goethe, Macaulay, Carlyle și Emerson, s-a dezvoltat un tip de scriere care nu este nici o evaluare a meritelor relative ale producțiilor literare, nici istorie intelectuală, nici filozofie."

---

[61] J. Romein, *Op het breukvlak van twee eeuwen,* vol. 1, Amsterdam, 1967. Deoarece marxismul împărtășea mai multe idealuri politice și sociale importante cu Occidentul, a fost cea mai serioasă provocare cu care Occidentul s-a confruntat în acest secol. Prin urmare, înfrângerea marxismului ar putea stimula încă o dată încrederea Occidentului în sine și în dezvoltarea sa istorică. Acest lucru ar putea produce o renaștere a esențialismului istoric și a triumfalismului în stil Fukuyama.

„nici credință morală, nici epistemologie, nici profeție socială, ci toate amestecate într-un nou gen [62].” În comentariul său la această afirmație a lui Rorty, Culler subliniază considerabila indiferență față de origine și context, istoric sau de altă natură, care este atât de caracteristică „acest nou tip de scriere”:

> Practicienii anumitor discipline se plâng că operele revendicate de gen sunt studiate în afara matricei disciplinare adecvate: studenții teoriei îl citesc pe Freud fără să se informeze dacă cercetările psihologice ulterioare vor pune sub semnul întrebării formulările sale ; îl citesc pe Derrida fără să stăpânească tradiția filosofică ; îl citesc pe Marx fără să studieze descrieri alternative ale situațiilor politice și economice [63].

Contextul istoric corect și-a pierdut importanța, funcția și naturaleţea tradiționale ca fundal, nu pentru că există prea mult entuziasm pentru adoptarea unei poziții aistorice, nici pentru lipsa dorinței de a face dreptate cursului istoriei, ci pentru că contextul istoric a fost „lăsat să plece”. Totul este acum anunțat fără a fi anunțat , iar în asta se află singura speranță pe care o mai nutrim de a ne menține capul deasupra apei în viitor. Așa cum frunzele unui copac nu sunt unite, iar interrelația lor era garantată doar de ramură sau trunchi, pozițiile esențialiste menționate anterior au asigurat rolul proeminent jucat de acest „ context istoric” liniștitor.

Nu mă înțelegeți greșit, nu vorbesc despre candidatura unei noi forme de subiectivitate și nici despre legitimarea impunerii unor tipare contemporane asupra trecutului. Cel mai bine este să lăsăm orice legitimare în seama moderniștilor; esența postmodernismului este tocmai aceea că trebuie să evităm să arătăm spre tiparele esențialiste ale trecutului. Prin urmare, putem pune sub semnul întrebării semnificația încercărilor recente de a insufla o nouă viață vechiului ideal german de *Bildung,* sau educație, de dragul poziției și reputației scrierii istorice [64]. În acest fel, ele...

---

62 Citat în Culler. *Deconstrucție,* p. 8.

63 *Ibidem* .

64 Vezi R.H. Kossman, *De Functie van een Alpha-Faculteit,* Groningen, 1985. Kossman observă, de asemenea, că idealurile de *Bildung* de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și al XIX-lea nu pot fi susținute în timpul nostru: „La urma urmei, este evident că un ideal de Bildung în situația actuală nu poate fi un model omogen, prescriptiv de standarde etice și estetice într-o condiție fixă. Mai degrabă, va fi sub forma unui inventar de posibile standarde etice și estetice, de

obiective care sunt posibile și pe care umanitatea le-a atins deja în istorie. Idealul actual de *Bildung* nu este perceptiv, ci descriptiv, nu este închis, ci deschis" [p. 23].

Aș dori să adaug imediat că, totuși, simpatizez mult mai mult cu aceste încercări decât cu naivitatea științifică demonstrată de istoricii sociali în ceea ce privește sarcina și utilitatea scrierii istorice. Totuși, ar fi inutil să ne oprim asupra speranțelor generate de scrierea istorică socio-științifică. Însă renașterea idealului de *Bildung* este, fără îndoială, o reacție semnificativă la natura tipului de hartă pe care o reprezintă civilizația noastră actuală. În timp ce civilizația din trecut era mai degrabă ca un indicator direcțional care oferea direcții relativ sigure pentru conduita socială și morală, civilizația actuală nu ne învață mai mult decât o hartă unde ar trebui să mergem; nici, dacă am ales deja, nu ne învață dacă ar trebui să alegem ruta cea mai scurtă sau cea pitorească. Realizarea idealului de *Bildung* ne-ar oferi, în cel mai bun caz, o imagine bună a drumului pe care l-am parcurs până acum. Idealul de *Bildung* este echivalentul cultural al celebrei teze a lui Ernst Haeckel conform căreia dezvoltarea individului separat este o versiune redusă a versiunii speciei. *Bildung* este versiunea redusă a istoriei civilizației la scara individului separat, prin care acesta devine un membru valoros și decent al societății noastre.

Totuși, în conștiința istorică postmodernă , această repetare ontogenetică redusă a filogenezei noastre culturale nu mai are sens. Legăturile din evoluția acestei serii de contexte istorice, care constituie filogeneza noastră culturală, s-au fragmentat, la urma urmei. Totul a devenit contemporan, cu corelația considerabilă, așa cum a observat pe bună dreptate Duby , că totul a devenit și istorie. Atunci când istoria este regrupată în prezent, înseamnă că prezentul și-a asumat stigmatul trecutului. Prin urmare , *Bildung* necesită îndrumarea unei busole pe care postmodernul o respinge. Nu trebuie să ne dezvoltăm în conformitate cu trecutul sau să ne conformăm acestuia, ci mai degrabă să învățăm să ne jucăm jocul cultural cu el. Rousseau a descris ce înseamnă această afirmație în termeni concreți pentru individ în lucrarea sa, *Reveriile plimbătorului singuratic.*

> Există o stare în care sufletul găsește un loc suficient de solid pentru a se odihni în întregime și a-și aduna acolo întreaga ființă, fără a fi nevoie să-și amintească trecutul sau să sară peste viitor, în care timpul nu este pentru el sau în care prezentul durează veșnic fără a marca, în ciuda duratei sale și fără nicio

urmă de succesiune [65].

Și Rousseau subliniază apoi că o astfel de abordare a timpului trezește în viața noastră un sentiment de fericire deplină: „o fericire suficientă, perfectă și deplină, care nu lasă niciun gol în suflet pe care el însuși simte nevoia să-l umple ” [66].

Aici, istoria nu mai este reconstrucția a ceea ce ni s-a întâmplat în diferitele etape ale vieții noastre, ci un joc continuu cu amintirile acesteia. Memoria în sine are prioritate față de ceea ce este reținut. Ceva similar se întâmplă și cu scrierea istorică. Căutarea sălbatică, avară și necontrolată a trecutului, născută din dorința de a descoperi o realitate trecută și de a o reconstrui științific, nu mai este sarcina incontestabilă a istoricului. Am face mai bine să examinăm mai atent rezultatul unei căutări de 150 de ani și să ne întrebăm mai des ce înseamnă toate acestea. A venit momentul să ne *gândim* la trecut, mai degrabă decât *să-l investigăm.*

Astfel, probabil că a început o nouă etapă a scrierii istorice, una în care sensul este mai important decât reconstrucția și geneza, o etapă în care istoricii încearcă să descopere sensul diferitelor conflicte funcționale.

---

65 „O stare în care sufletul găsește o temelie suficient de solidă pe care să se sprijine în întregime și își adună întreaga ființă, fără a fi nevoie să-și amintească trecutul sau să se împiedice de viitor; unde timpul nu este nimic pentru el, sau prezentul durează o veșnicie fără a-i marca durata și fără nicio urmă de succes ”, J.J. Rousseau, *Reveriile plimbătorului singuratic,* Paris, 1972, p. 101.

66 *Ibidem.*

Aspecte fundamentale ale trecutului nostru sunt emancipate de statutul lor de lucruri ale trecutului și demonstrate prin contemporaneitatea lor. Să luăm în considerare câteva exemple. O idee precum cea a lui Hegel privind conflictul dintre Socrate și statul atenian poate contrazice în nenumărate moduri ceea ce știm despre Atena în jurul anului 400 î.Hr.; totuși, nu își va pierde forța. Un al doilea exemplu: Mulți critici au atacat pe bună dreptate ceea ce a scris Foucault despre legătura strânsă dintre putere și discurs care pretinde a fi adevărat sau despre relația foarte curioasă dintre limbaj și realitate în secolul al XVI-lea, dar asta nu înseamnă că conceptele sale și-au pierdut fascinația. Nu spun că adevărul și fiabilitatea istorică sunt neimportante sau chiar obstacole în calea unei scrieri istorice mai semnificative. Dimpotrivă; dar exemple precum cele ale lui Hegel și Foucault ne arată - și de aceea le-am ales - că dimensiunea metaforică în scrierea istorică este mai importantă decât dimensiunile literale sau factuale. Filologul Wilamowitz, care încearcă să infirme *Nașterea tragediei,* Nietzsche spunea: „ E ca și cum cineva ar încerca să deraieze un tren cu mâinile goale; criticarea metaforelor bazate pe fapte reale este, de fapt, o activitate la fel de absurdă pe cât este de lipsită de sens. Doar metaforele «infirmă» metaforele."

Și asta mă aduce la comentariile mele finale. Așa cum am sugerat, am motive să presupun că relația noastră cu trecutul și înțelegerea acestuia vor fi în viitor de natură metaforică, mai degrabă decât literală. Ceea ce vreau să spun este următorul lucru : afirmația literală „această masă are doi metri lungime" ne îndreaptă atenția către o anumită situație din afara limbajului care o exprimă. O expresie metaforică precum „istoria este un copac fără trunchi" - ca să folosim un exemplu potrivit - mută accentul pe ceea ce se întâmplă între simplele cuvinte istorie *și copac fără trunchi.* Conform viziunii postmoderne, accentul nu mai este pus pe trecutul în sine, ci pe incongruența dintre prezent și trecut, dintre limbajul pe care îl folosim acum pentru a vorbi despre trecut și trecutul în sine. Nu mai există „o linie care trece prin istorie" pentru a neutraliza această incongruență. Aceasta explică atenția acordată detaliilor aparent incongruente, dar surprinzătoare și, sperăm, chiar tulburătoare.

Freud, în eseul său despre straniu, l-a definit ca „tot ceea ce a fost destinat să rămână secret, ascuns, a ieșit la iveală” [67]: pe scurt, acordați atenție la tot ceea ce nu are sens sau importanță tocmai din punctul de vedere al scrierii istorice științifice.

Așa cum postmodernismul, de la Nietzsche și Heidegger încoace, a criticat întreaga așa-numită tradiție logocentrică în filosofie de la Socrate și Platon încoace – adică credința raționalistă că Rațiunea ne va permite să dezvăluim secretele realității – scrierea istorică postmodernă simte, de asemenea, o nostalgie naturală pentru istoria presocratică timpurie. Cea mai veche scriere istorică a grecilor a fost epică; grecii au transmis faptele strămoșilor lor în narațiuni epice. Poveștile spuse nu se excludeau reciproc, chiar dacă se contraziceau , deoarece inspirau, mai presus de toate, contemplarea etică și estetică. Deoarece războiul și conflictul politic au stimulat o conștiință socială și politică mai profundă și pentru că cuvântul scris avea mult mai puțină toleranță pentru tradițiile divergente decât cuvântul rostit, Hecateu, Herodot și Tucidide au produs relatările „logocentrice” ale trecutului. Prin aceasta, tânărul trunchi al copacului trecutului a ieșit din pământ. Cu siguranță nu sugerez că ar trebui să ne întoarcem la zilele dinaintea lui Hecateu. Și aici este vorba despre adevăr metaforic, mai degrabă decât despre adevăr liniar. Postmodernismul nu respinge scrierea istorică științifică, ci doar ne atrage atenția asupra cercului vicios al modernismului, care ne-ar face să credem că nimic nu există în afara lui. Totuși, în afara lui se află întregul tărâm al scopului și sensului istoric.

[67]S. Freud. „Stranitorul” în Freud, *Ediția standard a Normelor psihologice complete ale lui Sigmund Freud* (...) Londra 1951, p. 241.

# MANIFESTUL INAUGURAL[68]

*Grupul de Studii Subalterne Latino-Americane*

i. Subalternul în STUDIILE latino-americane

Limitările istoriografiei elitiste în ceea ce privește subalternul nu reprezintă o surpriză teoretică pentru Studiile Latino-Americane , care au funcționat mult timp pe baza presupunerii că națiunea și naționalul sunt concepte totalizante de natură nepopulară. Conceptul și reprezentarea subalternității dezvoltate de Grupul de Studii Subalterne din Asia de Sud nu au căpătat teren decât în anii 1980, în timp ce Studiile Latino-Americane lucraseră cu concepte similare încă de la înființarea sa ca domeniu de cercetare în anii 1960. Constituirea acestui domeniu de studiu (și a Asociației de Studii Latino-Americane -LASA- ca suport instituțional al său ) ca o formațiune necesară interdisciplinară corespunde modului în care grupul sud-asiatic conceptualizează subalternul ca subiect care apare în interstițiile disciplinelor academice, de la critica filosofică a metafizicii sau teoria literară și culturală contemporană, până la istorie și științe sociale. Totuși, în spatele problemei subalternului se află nevoia de a reconceptualiza relația dintre stat, națiune și „popor" în cele trei mișcări care au inspirat și modelat studiile latino-americane (și America Latină însăși ): revoluțiile mexicană, cubaneză și nicaraguană .

Am dori să schițăm relația dintre apariția Studiilor Latino-

[68]Acest manifest a fost publicat inițial de revista *Boundary 2* (vol. 20, numărul 3) și retipărită ulterior în volumul colectiv *Dezbaterea postmodernismului în America Latină,* sub titlul „Declarație fondatoare". Îi mulțumim lui Santiago Castro-Gómez pentru permisiunea de a include traducerea sa în spaniolă a lucrării „Declarație fondatoare" în această secțiune. Traducerea în spaniolă a lui Castro-Gómez a fost publicată în *Teorías sin disciplina (Teorii fără disciplină),* Mexico City, Porrúa, 1998.

Americane și problema conceptualizării subalternității în termeni de trei etape majore, din 1960 până în prezent.

## PRIMA ETAPĂ: 1960-1968

După cum se știe, deși majoritatea țărilor din America Latină și-au câștigat independența în secolul al XIX-lea, statele-națiune rezultate au fost guvernate predominant de creoli albi care au stabilit regimuri coloniale interne în ceea ce privește populația indigenă, sclavii de origine africană, țărănimea mestiză și mulatră și proletariatul emergent . Revoluția mexicană a marcat o abatere de la acest model de dezvoltare alb, patriarhal, oligarhic și eurocentric , deoarece a fost fondat pe acțiunea populației indigene și mestize, nu doar ca soldați, ci și ca lideri și strategi ai revoltei revoluționare. Cu toate acestea, în timpul Mexicului postrevoluționar, într-un proces care a fost studiat pe larg, acest protagonism a fost blocat la nivel economic, politic și cultural - în favoarea clasei mestize emergente, superioare sau mijlocii - prin suprimarea comunităților și liderilor indiene, precum și prin realternizarea indianului, care a încetat să mai fie văzut ca un subiect istorico-politic pentru a deveni un artefact cultural legat de noul aparat de stat (de exemplu, muralismul mexican).

Revoluția cubaneză a reprezentat o recuperare parțială a impulsului către apariția subalternului, în special datorită accentului pus pe problema caracterului non-european (sau post-european) al subiecților sociali din America Latină în contextul decolonizării, contestând astfel primatul istoriografiei eurocentrice și al paradigmelor culturale consacrate. Reinterpretarea lui Roberto Fernández Retamar a lui Frantz Fanon și a discursului eliberării naționale în eseul său Caliban exemplifică o nouă conceptualizare a istoriei și identității latino-americane. Acest impuls i-a afectat nu numai pe scriitori din perioada *Boom-ului* , precum Mario Vargas Llosa, Carlos Fuentes și Gabriel García Márquez, ci și pe specialiști în științe sociale, precum André Gunder Frank și teoreticieni afiliați teoriei dependenței. Ambele grupuri credeau în fezabilitatea înființării unor economii și societăți în America Latină care ar „rupe" radical structurile sistemului dominant, o ruptură care, cel puțin în teorie, ar lăsa loc protagonismului subiecților subalterni.

Revoluția cubaneză a generat practici culturale și politice nemulțumite de reprezentarea claselor de mijloc și superioare ca subiect social prin excelență al istoriei latino-americane. Noul prestigiu pe care revoluția l-a conferit marxismului în rândul intelectualilor și lucrătorilor culturali latino-americani a generat un mare optimism și o certitudine epistemologică cu privire la posibilitățile subiectivității istorice. Conceptul de popor ca „mase muncitoare" a devenit noul centru de reprezentare. Printre cele mai notabile rezultate ale acestei schimbări epistemologice în sfera culturală se numără documentarele Școlii Santa Fe, fondată în Argentina de Fernando Birri; filmele Cinema Nuovo brazilian și ICAIC cubanez; conceptul de „cinema popular" dezvoltat în Bolivia de Jorge Sanjinés și grupul Ukamu; „teatru de creație colectivă" în Columbia; Teatrul Escambray în Cuba; și mișcări conexe din Statele Unite, cum ar fi teatrul țărănesc .

Cu toate acestea, chiar dacă aceste lucrări au problematizat - problemele de gen, rasă și limbă, accentul lor a rămas pus pe existența unui subiect unificat, bazat pe clasă, și pe asimilarea de către acesta a textelor teoretico-literare produse de o elită intelectuală care se identifica cu acel subiect. Acest lucru a ascuns disparitatea dintre persoanele de culoare, indigenii, chicanos și femei, modelele alternative de sexualitate și întruchipare, precum și existența „lumpenproletariatului" și a celor care nu intraseră într-un pact cu statul revoluționar. (O bună dramatizare a acestei probleme, care face totuși parte din problemă datorită prezentării sale, a fost examinarea de către cubaneza Sara Gómez în filmul său **De cierta manera ** a problemelor legate de clasă, rasă și gen în Cuba postrevoluționară.) Subiectul istoriei nu a fost niciodată pus la îndoială, nici adecvarea reprezentărilor sale (atât în sens mimetic, cât și politic) de către sectele revoluționare, de către noile forme de artă și cultură sau de către noi paradigme teoretice, cum ar fi teoria dependenței sau marxismul althusserian.

## A DOUA ETAPĂ: 1968-1979

Criza modelului protagonist al revoluției cubaneze a început odată cu prăbușirea mișcării de gherilă a lui Che Guevara în Bolivia și a focurilor de gherilă la sfârșitul anilor 1960; un prăbușire bazată

parțial pe separarea existentă dintre aceste focuri și masele pe care căutau să le propulseze spre acțiunea revoluționară . (O imagine vie a acestui fapt vine chiar de la Che Guevara, care în *Jurnalul său* recunoaște lipsa de sprijin din partea populației țărănești vorbitoare de limba aymara pe care încerca să o organizeze.)

„Noua Stângă" din Statele Unite, mișcarea antirăzboi, evenimentele din Maiul francez și protestele studenților mexicani împotriva masacrului de la Tlatelolco din 1968 indică apariția studenților ca actori politici pe scena mondială, înlocuind partidele tradiționale social-democrate și comuniste. Practicile culturale care au însoțit aceste revolte sunt exemplificate în America Latină de Violeta Parra și mișcarea nueva trova în muzica latino-americană sau de apariția unor forme muzicale contraculturale precum *reggae* și *rock.* Din punct de vedere politic, mișcarea este caracterizată, pe de o parte, ca un conflict „generațional" între elite sau clasele de mijloc și o clasă nouă, amorfă, pe care studenții au căutat să o reprezinte; pe de altă parte, ca o alianță politică largă între mișcările populare, așa cum este exemplificată de coaliția Unității Populare din Chile sub conducerea lui Allende.

În domeniul producției culturale, apariția formelor - documentare și testimoniale a deplasat parametrii reprezentării bazați pe activitatea scriitorilor și a avangardei. Spre deosebire de ambiția arătată de romancierii *din perioada Boom* de a „vorbi în numele" Americii Latine, subiectele subalterne reprezentate în textele testimoniale au devenit parte integrantă a construcției textuale în sine. Nemulțumirea față de strategia metaficțională și masculină a autorilor *din perioada Boom* a dus la un nou accent pus pe concret, pe personal, pe „poveștile mici" și pe scrierile (sau filmele) produse de femei, lumpenproletariat, homosexuali și deținuți politici, generând în acest proces întrebarea cine pe cine reprezintă. Simultan, în domeniul criticii literare, s-a născut propunerea de a construi o „istorie socială" a literaturii latino-americane, materializată în proiecte precum grupul de literatură și ideologie de la Universitatea din Minnesota și Centrul Rómulo Gallegos pentru Studii Latino-Americane din Caracas , ambele inițiative fiind susținute de vasta diaspora de intelectuali de stânga din Conul Sud în anii de după 1973.

Această perioadă marchează, de asemenea, introducerea în America Latină a poststructuralismului francez, a marxismului gramscian și a Școlii de la Frankfurt, care au servit la destabilizarea unora dintre presupunerile susținute de marxismul ortodox în anii 1960, precum și a paradigmelor de „modernizare" generate de științele sociale nord-americane. Receptarea în America Latină a operelor lui Bakhtin, Voloșinov, Lotman și ale Școlii de la Tartu, precum și studiile culturale din Marea Britanie și Statele Unite, au servit la contracararea formalismului semioticii structuraliste, punând accentul pe heteroglosie, dialogism și multiplicitatea discursurilor și practicilor semnificante.

## A TREIA ETAPĂ: ANII OPTZECI

Revoluția nicaraguană și diseminarea teoretică și practică semnificativă a teologiei eliberării au devenit
Surse primare de referință în această etapă. Cuvintele cheie au fost „cultură", „democratizare", „globalizare" și unele „post" (post-marxism, postmodernism, poststructuralism). Formele consacrate de cultură înaltă, cum ar fi literatura, au fost puse sub semnul întrebării de critica dezvoltată de deconstrucție, feminism și studiile despre afro-americani și chicani în Statele Unite, fiind înlocuite de o viziune antropologică asupra culturii ca „experiență trăită". În conformitate cu apariția unor proiecte precum Subaltern Studies Group sau Centrul pentru Studii Culturale din Birmingham, condus de jamaicanul Stuart Hall, latino-americaniștii au început să critice persistența sistemelor coloniale sau neocoloniale de reprezentare în America Latină [69]. Exista sentimentul că dinamica politică și culturală începuse să opereze într-un context global, ceea ce făcea problematic modelul centru-periferie al teoriei dependenței, precum și strategiile naționaliste care l-au însoțit (sfârșitul ciclului de creștere din anii șaizeci și criza datoriilor au fost, de fapt, evenimentele economice predominante pe parcursul deceniului).

Dezvoltarea și extinderea rapidă a mijloacelor de informare a fost cea mai importantă caracteristică tehnologică din această perioadă, permițând, printre altele, intrarea și diseminarea textelor

[69] Ángel Rama, *Oraşul cu litere,* Hanovra, Ediciones del Norte, 1984.

și practicilor culturale din zone aparținând anterior lumii coloniale în noi circuite globale (publicarea, recepționarea și centralitatea obținute de cartea Rigobertei Menchú în dezbaterea americană despre multiculturalism sunt doar un mic exemplu al noilor moduri în care obiectele culturale sunt create și gestionate ). Datorită proliferării televiziunii, telenovela a devenit forma culturală dominantă în America Latină, iar studiile de comunicare au apărut ca domeniul academic cu cea mai rapidă creștere.

Acesta este exact momentul în care studiile culturale apar în universitățile anglo-americane , impulsionate de convergența feminismului, critica discursului colonial, noile forme de marxism și teorie socială („post-marxismul" lui Jameson, Mouffe și Laclan, condiția postmodernă a lui Lyotard), analizele psihanalitice ale lui Lacan privind construcția subiectului, interesul reînnoit pentru *mass-media* și cultura populară, precum și noile experiențe de globalizare și simultaneitate. Cu o întârziere de aproximativ cinci ani, acest fenomen s-a produs și în America Latină însăși și în cadrul Studiilor Latino-Americane. Prin urmare, ar fi potrivit să încheiem această relatare a legăturilor dintre Studiile Latino-Americane și problema subalternității cu două observații: 1) proiectul de creare a unui Grup Latino-American pentru Studii Subalterne, precum cel pe care îl propunem, reprezintă doar un element, deși crucial, în cadrul domeniului emergent și mult mai larg al studiilor culturale latino-americane; 2) În noua situație a globalizării, semnificantul „America Latină " se referă și la un set de forțe sociale din Statele Unite, care au devenit deja a patra sau a cincea (din douăzeci) națiune vorbitoare de limbă spaniolă din lume.

## 2. Concepte și strategii de bază

Ceea ce ne ghidează munca este, în primul rând , consensul privind necesitatea construirii unei lumi democratice. Credem că natura etică și epistemologică a acestui consens și soarta proceselor de democratizare din America Latină sunt atât de împletite încât impun noi provocări și cerințe muncii noastre ca academicieni și educatori. Aceasta implică, pe de o parte, o mai mare sensibilitate la complexitatea diferențelor sociale și, pe de altă parte, crearea

unei platforme pluraliste, deși limitate, pentru cercetare și discuții la care toată lumea poate participa. Configurațiile tradiționale ale democrației și statului-națiune au împiedicat clasele sociale subordonate să participe activ la procesele politice și la formarea cunoștințelor academice, fără a le recunoaște potențialele contribuții ca și capital uman (cu excepția scopului exploatării acestuia).

Ceea ce este clar în lucrările Grupului de Studii Subalterne din Asia de Sud este axioma conform căreia elitele reprezentate de burghezia națională și/sau administrația colonială sunt responsabile pentru inventarea ideologiei și realității naționalismului. Perspectiva lor se situează la intersecția creată între fosta putere colonială și viitorul sistem postcolonial al statului-națiune, unde ar ocupa un rol hegemonic. Problema centrală a postcolonialității este ceea ce Guha a numit „incapacitatea istorică a națiunii de a se realiza [70]", o incapacitate datorată conducerii inadecvate a elitelor conducătoare. Noua economie politică globală aduce cu sine nevoia conceptuală de a deconstrui paradigmele națiunii și independenței, ceea ce explică schimbările recente în terminologia științelor sociale. Concepte precum „pluralism", „democrație", „consens", „subalternitate", „schimbări de putere", „noua ordine mondială" și „Zonă Mare" exemplifică această mutație. Acestea au înlocuit concepte precum „modernizare ", „dictatură", „partid", „revoluție", „centru- periferie", „dezvoltare", „naționalism" și „eliberare națională". Unul dintre obiectivele noastre centrale este de a urmări modul în care se schimbă conceptele și ce semnifică utilizarea unei anumite terminologii.

Pe lângă conceptualizarea națiunii ca un spațiu dual (elite metropolitane/elite creole; elite creole/grupuri subalterne), studiul subalternității în America Latină include și alte dihotomii structurale. Ca spațiu de opoziție și coliziune, națiunea conține multiple fracturi de limbă, rasă, etnie, gen și clasă, precum și tensiunile rezultate între asimilare (slăbirea diferențelor etnice, omogenizare) și confruntare (rezistență pasivă, insurgență,

[70] Ranajit Guha, „Prefață", Ranajit Guha și Gayatri Chakravorty Spivak (eds.), *Selected Subalternal Studies,* New York, Oxford University Press, 1988.

demonstrații de protest, terorism). Subalternul apare apoi ca un subiect „migrant", atât în propriile reprezentări culturale, cât și în natura schimbătoare a pactelor sale cu statul-națiune. Conform narațiunilor marxismului clasic și funcționalismului sociologic privind „modul de producție", subiectul migrant este cartografiat ca făcând parte din etapele de dezvoltare ale economiei naționale. În astfel de narațiuni, participarea claselor subordonate și identificarea lor cu categoriile economice servesc la sublinierea creșterii productivității, care este văzută ca un semn de progres și stabilitate. Chestiunea naturii contractului social dintre clasa subordonată și stat este fundamentală atât pentru implementarea unei guvernări eficiente în prezent, cât și pentru planificarea eficienței acesteia în viitor.

Denaționalizarea este simultan limita și pragul proiectului nostru. „Deteritorializarea" statului -națiune sub impactul noii permeabilități a frontierelor și a fluxului de capital și muncă repetă pur și simplu procesele genetice ale implantării economiilor coloniale în America Latină în secolele al XVI-lea și al XVII-lea. Nu este vorba doar de faptul că nu mai putem opera exclusiv cu prototipul naționalității, ci și de faptul că conceptul de națiune, legat de protagonismul elitelor creole în dorința lor de a domina sau administra alte grupuri sociale, a ascuns de la bun început prezența și realitatea subiecților subalterni în istoria Americii Latine. Din această perspectivă, trebuie să privim înapoi pentru a reconsidera acele forme prenaționale de teritorializare precolumbiană și colonială, dar trebuie să privim și înainte pentru a reflecta asupra noilor forme emergente de subdiviziune teritorială, a frontierelor permeabile, a logicii regionale și a conceptelor precum *Commonwealth -ul* și panamericanismul.

A pune sub semnul întrebării conceptul de națiune înseamnă, la rândul său, a contesta anumite reprezentări „naționale" ale elitelor și grupurilor subalterne. Garantate legal de stat, politicile de imigrație sau relocare demografică din America Latină (și acum și din Statele Unite) au fost impuse artificial formațiunilor sociale și economice existente și, în consecință, reprezentării și acțiunii subalternului. Care sunt granițele Americii Latine dacă, de exemplu, considerăm New York-ul drept cel mai mare oraș portorican și Los Angeles ca a doua cea mai mare metropolă din Mexic? Sau dacă luăm în considerare populația afro-americană și

vorbitoare de limbă engleză de pe coasta de nord a Nicaraguei, care se consideră „creoli" și ale căror preferințe culturale includ muzica *country ? Reggae* nord-american și jamaican ?

Această insistență asupra privirii subalternului dintr-o perspectivă postmodernă nu înseamnă că refuzăm să urmărim influența hegemoniilor culturale anterioare asupra formării subalternului și a elitelor locale corespunzătoare. Putem găsi subalternul doar în limitele definite de practicile socioculturale, epistemologice și administrative antice, în hibridizarea istorică a mentalităților culturale și în pactele contingente care apar de fiecare dată când are loc o joncțiune tranzițională. Conform narațiunii elitelor, naționalismul este o aventură idealistă condusă de ele însele, ghidată parțial de idealul „literar" al națiunii . Revendicându-se la altruism și sacrificiu de sine, elitele creole, cu antagonismul lor față de colonizator, au invocat bunătatea inerentă a poporului și a claselor subalterne, în loc să caute mijloacele pentru avansarea lor socială. Istoria burgheziilor naționale devine astfel (auto)biografia spirituală a elitelor, fapt care contribuie decisiv la formarea politică și culturală a subalternului (cum este cazul, de exemplu, cu rezistența grupurilor subalterne la cultura alfabetizată a limbii spaniole în unele zone indigene și la „înalta cultură" în general). Eșecul de a recunoaște contribuția subalternului la crearea propriei istorii dezvăluie sărăcia istoriografiei [iluministe] și indică motivele pentru care programele naționaliste de promovare populară au eșuat. Transnaționalismul subalternului este înregistrat doar ca o problemă de ordine publică sau, în mod pozitiv, ca un răspuns la carisma liderilor elitei, adică ca o mobilizare verticală (prin *mass- media* și manipulare populistă) de către anumite grupuri și facțiuni.

Reprezentarea subalternității în America Latină, indiferent de forma pe care o ia (națiune, hacienda, loc de muncă, casă, sector informal, piață neagră) și găsirea locusului *în* care aceasta se exprimă ca subiect politic și social necesită o explorare a marginilor statului. Insistăm asupra premisei noastre fundamentale: națiunea, ca spațiu conceptual, nu este identică cu națiunea ca stat. Aparatul nostru conceptual capătă astfel o conotație mai degrabă geografică decât instituțională . Iar strategia noastră de cercetare ne obligă să întreprindem lucrări arheologice în interstițiile deschise de formele de dominație (lege și ordine, putere militară sau polițienească) și de

integrare (învățare și școlarizare). Cu toate acestea, din perspectiva subalternului, atât poliția, cât și profesorul ar putea apărea ca strategii extrem de coordonate în cadrul unui proiect transnațional de expropriere economică și administrare teritorială. În conceptualizarea subalternității , trebuie, prin urmare, să fim foarte atenți să nu ne plasăm în poziția intelectualilor subalterni (foarte frecventă în articulările anterioare ale discursului de „eliberare națională", de exemplu în unele forme de naționalism portorican sau arielism literar latino-american), adică în poziția de transcriptori, traducători, interpreți sau editori; cu alte cuvinte, să evităm construirea unei *intelectualități.* postcolonial situat în centre culturale hegemonice . Prin aceasta nu dorim să ignorăm problema, ci pur și simplu să arătăm că a rămâne concentrați asupra activității intelectualității *și* a practicilor sale caracteristice (centrate pe cultivarea scrisului, științei etc.) ne-ar lăsa totuși în acel spațiu de „orbire" și prejudecăți istoriografice pe care Guha l-a criticat în studiile sale despre insurecția țărănească [71].

În măsura în care națiunea și naționalul sunt regândite ca categorii diverse, de la creol și mestizo, de la mestizo și mulatro la negru sau indigen, de la bărbat și femeie, ne vom apropia de ideea de teritorialitate (spații, zone, geografii) pe care căutăm să o definim. Cu alte cuvinte, subiectul social dezinstituționalizat și internaționalizat este cel care confirmă structurile globalizării și controlului populației (atât politice, cât și biologice). Recunoașterea prezenței acestui subiect este importantă pentru a înțelege modul în care subiecții subalterni devin participanți activi , ca ființe vii din carne și oase, în structurile administrative și practicile de dominație. Deoarece epistemologiile coloniale și „naționale" le-au acordat statutul de simple obiecte, activitatea subalternului apare acum ca „eruptivă", ca o ruptură cu modelele tradiționale de mobilizare verticală și control social care contestă formele hegemonice de reprezentare și obligă statul și agenții săi (inclusiv profesorii universitari și instituțiile de cercetare științifică) să negocieze politici sociale și de cercetare care să țină cont de propriul lor proiect de a face istorie.

---

[71] Ranajit Guha, „Despre unele aspecte ale istoriografiei Indiei coloniale", Ranajit Guha și Gayatri Chakravorty Spivak (eds.), *Studii subalternative selectate,* op.cit, pp. 9-40.

Totuși, nu încercăm să ignorăm problema naționalismului „național" și a altor forme de naționalism și a mobilizării „național-populare", cum este, de exemplu, cazul revoluției sandiniste din Nicaragua (suntem influențați aici de opera lui Carlos Vilas și de teza sa despre identitatea subiectului social al revoluției [72]). Nici nu dorim să stabilim o diviziune între politic și teoretic. Subalternul nu este o singură entitate. Este, insistăm, un subiect mutabil și migrator. Chiar dacă suntem, în esență, de acord cu conceptul general de subaltern ca masă a populației muncitoare și straturi intermediare , nu putem exclude subiecții „neproductivi", cu riscul de a repeta eroarea marxismului clasic cu privire la modul în care se constituie subiectivitatea socială. Trebuie să accesăm spectrul vast și în continuă schimbare al maselor: țărani, proletari, sectoarele formal și informal, subocupații, vânzătorii ambulanți, persoanele aflate la marginea economiei monetare, lumpenproletariatul și fostul lumpenproletariat de toate felurile, copiii, persoanele fără adăpost etc.

Am dori să încheiem acest manifest recunoscând, totuși , limitele ideii de „studiere" a subalternului. Proiectul nostru, alcătuit dintr-o echipă de cercetători (din universități de elită nord-americane) care doresc să extragă lumea orală a subalternului din anumite documente și practici hegemonice - adică prezența structurală a unui subiect pe care noi, cei educați, nu l-am recunoscut și care ne provoacă să ne arate cât de greșim - trebuie să se confrunte cu rezistența subalternului la conceptualizările elitei. Nu este vorba, așadar, de a dezvolta noi metode de studiere a subalternului, de modalități noi și mai eficiente de obținere a informațiilor, ci mai degrabă de a construi noi relații între noi și acele ființe umane pe care le luăm ca obiecte de studiu. Cuvintele Rigobertei Menchú de la sfârșitul celebrei sale mărturii sunt relevante în acest context: „Încă păstrez secrete pe care nimeni nu le poate cunoaște. Nici măcar antropologii și intelectualii, indiferent câte cărți au scris, nu pot descoperi toate secretele noastre

[72] Carlos Vilas, *Revoluția Sandinistă: Eliberare Națională și Transformare Socială în America Centrală,* New York, Monthly Review Press, 1986.

[73]. ”

Traducere: Santiago Castro-Gómez

[73] Rigoberta Menchú, *I Rigoberta Menchú: O femeie indiană în Guatemala,* Londra, Verso, 1984.

# OPȚIUNEA DECOLONIALĂ . UN MANIFEST*

*Walter Mignolo*

## INTRODUCERE

Dezbaterile CARE AU AVUT LOC în săptămâna iulie 2006 la seminarul de vară organizat de Heriberto Cairo Garou au influențat revizuirea textului pe care îl prezentasem anterior și care a servit drept bază pentru prezentarea mea. Textul este în esență același, cu o modificare și o adăugire. Schimbarea a constat în extinderea gândirii decoloniale [74]— tema seminarului — la opțiunea decolonială, care este, în cele din urmă, ceea ce este în joc în consolidarea gândirii decoloniale. Dar o opțiune decolonială în raport cu ce? Care sunt celelalte opțiuni? Practic, opțiunea decolonială este o opțiune în două sfere: gândire și acțiune. Gândirea decolonială este întotdeauna echivalentul acțiunii, al acțiunii decoloniale. Într-una dintre dezbateri, s-a menționat că gândirea decolonială ar trebui să fie legată și de acțiune. Observația (sau obiecția) presupune, ca în toată gândirea modernă ( liberală și marxistă), că teoria și praxisul sunt două lucruri diferite. Poate că prima opțiune pe care o oferă gândirea decolonială este detașarea de această povară a dualităților (subiect-obiect, minte-corp, teorie-praxis, natură-cultură) etc. Pentru opțiunea decolonială, așa-numitele „mișcări sociale" își produc propria teorie, în timp ce producția de cunoaștere

[74] Acest articol este produsul unei cercetări efectuate la Universitatea Duke asupra gândirii decoloniale, teoriei politice decoloniale și geopoliticii - cunoașterii, în cadrul modernității/colonialității și epistemologiei frontierelor.

Decolonialismul în universități implică propria practică. Astfel, opțiunea (sau opțiunile, desigur) decolonială [75]este o opțiune în raport cu două sfere majore ale cunoașterii/înțelegerii: 1) sfera științelor (sociale, naturale și umane), incluzând atât postvariațiile, *cât și varietățile* ultimelor decenii (poststructuralism, postmodernism, postcolonialism), cât și configurațiile academice care creează și celebrează „noi obiecte de studiu"; și 2) sfera opțiunilor politice controlate, în lumea colonială/modernă, de hegemonia/dominarea macro-narativelor teologiei creștine (catolică și protestantă), ego-logiei conservatoare și liberale (deplasarea seculară a teologiei de la René Descartes încoace) și ego-logiei socialist-marxiste. Opțiunea decolonială presupune - detașarea de regulile jocului cognitiv-interpretativ (epistemic-hermeneutic), de mirajele „științei" și de controlul cunoașterii (prin categorii, instituții, norme disciplinare) care face posibilă prezumția obiectelor, evenimentelor și realităților.

După prezentarea mea, cineva – mi s-a spus mai târziu că persoana era sociolog – mi-a cerut să definesc „gândirea decolonială". A obiectat că am folosit termenul, că am vorbit despre el, dar nu am oferit o definiție. Definiția este una dintre formele normative de control asupra cunoașterii „științifice" [76].

---

[75] Utilizarea termenului „decolonial" în loc de „descolonial" (cu sau fără cratimă) a fost propusă de Catherine Walsh ca o modalitate de a distinge între propunerea colonială a proiectului de modernitate/colonialitate, pe de o parte, conceptul de „decolonizare" așa cum a fost folosit în timpul Războiului Rece și, pe de altă parte, varietatea utilizărilor conceptului de „postcolonialitate". Presupun că gândirea decolonială este inerent critică, dar critică într-un sens diferit de cel dat cuvântului de Immanuel Kant și, în această tradiție, preluat de Max Horkheimer prin moștenirea marxistă. „Decolonial" este conceptul care ia locul, într-o altă genealogie a gândirii - unul dintre obiectivele acestui articol - conceptului „critic" în gândirea dizidentă modernă din Europa. Această distincție, care a motivat tocmai întâlnirea de la Universitatea Duke la care mă voi referi în scurt timp, va deveni mai clară în restul argumentului. Proiectul decolonial diferă, de asemenea, de proiectul postcolonial , deși menține relații de bună vecinătate cu primul. Teoria postcolonială sau studiile postcoloniale se întinde pe teoria critică din Europa (Foucault, Lacan și Derrida), pe a cărei gândire s-au construit teoria postcolonială și/sau studiile postcoloniale, și pe experiențele elitei intelectuale din fostele colonii britanice din Asia și Africa de Nord.

[76] Contraargumentul corect din punct de vedere politic este de a obiecta la singular și de a accentua pluralul. Desigur, creștinismul și multe exemple similare sunt diverse , variate, contradictorii, cu multiple fațete etc., dar există un punct în care creștinismul nu se mai confundă nici cu islamul, nici cu iudaismul. Diversitatea și pluralitatea creștină au punctul lor singular: punctul

Definiția presupune determinarea a ceva, a unui obiect și controlul definiției de către cel care face afirmația. Știința, în varietățile sale naturale și sociale , este o modalitate de a face lucrurile orientată spre obiect, nu spre subiect; spre afirmație, nu spre actul de a afirma. Opțiunea decolonială se îndreaptă spre subiectul vorbitor; provine din convingerea că o cunoaștere validă este cea care aderă la norme disciplinare , adică o cunoaștere gestionată ca o afacere prin regulile impuse de grupul de ființe umane care sunt de acord să joace acest joc. Dar, așa cum vedem astăzi în Irak, de exemplu , confruntați cu managementul democratic încercat de Statele Unite, irakienii nu sunt aparent dispuși să participe conform unor astfel de reguli. Managementul democratic este costisitor, la fel de costisitor ca managementul socialist al lui Stalin. Opțiunea colonială este imperativă în fața luptei împotriva managementului imperial euro-american-centric și a rezistenței antiimperiale atât din partea mișcărilor de stânga euro-american-centrice, cât și a fundamentalismului non- [77]european .

## I. O POVESTIRE SCURTĂ

În mai 2003, Arturo Escobar și cu mine am convocat colectivul Modernity/Coloniality Project la Universitatea Duke, Carolina de Nord, în Chapel Hill. Tema acestei întâlniri a fost „Teorie, critică și decolonizare". Participanții au fost invitați în prealabil să reflecteze asupra următoarei întrebări: Ce credem astăzi despre proiectul lui Horkheimer privind o „teorie critică", atunci când au loc „revoluții" globale și pluriversale, care decurg din diversitatea

în care este posibil să se diferențieze nu doar de islam și iudaism, ci și de creștinismul ortodox.

77 Un exemplu convingător de critică decolonială a miturilor științei se găsește în argumentele lui Vine Jr. Deloria (un nativ american din grupul sioux), - avocat, filosof și activist, care demontează artificiile din dezbaterile dintre „creaționiști" și „evoluționiști". Cunoașterea sa despre înțelepciunea strămoșilor săi, sau epistemologia ancestrală - care nu este derivată din epistemologia greacă ! - îi permite să intre în dezbatere argumentând pornind de la norme ale cunoașterii detașate de regulile autoimpuse ale creaționiștilor și evoluționiștilor. Rezultatul este un argument (gândire) decolonial. Adică, decolonizarea cunoașterii științifice și eliberarea modalităților de cunoaștere reduse la tăcere și marginalizate de retorica occidentală modernă (și epistemico-imperială) a „științei". Vezi Vine Jr. Deloria, * *Evoluție, creaționism și alte mituri moderne**, Golden, Colorado, Fulcrum Publishing, 2002.

și pluriversitatea numeroaselor istorii locale care, în ultimii 500 de ani (unele în ultimii 250 sau poate doar cincizeci), nu au putut evita contactul, conflictul și complicitatea cu Occidentul (adică cu creștinismul occidental, secularizarea sa și relația cu capitalismul și omologul său, marxismul)? Care ar trebui să fie scopul „teoriei critice" atunci când nenorociții *pământului* sunt incluși în imagine, alături de proletarii lui Horkheimer sau traducerea actuală a proletariatului, mulțimile? Ce transformări sunt necesare în proiectul „teoriei critice " dacă genul, rasa și natura urmează să fie pe deplin încorporate în cadrul său conceptual și politic? Și, în cele din urmă, cum poate fi „teoria critică" subsumată în proiectul modernității/colonialității și decolonizării? Sau ar sugera această subsumare necesitatea abandonării formulărilor din secolul al XX-lea ale unui proiect pentru teoria critică? Sau ar sugera poate epuizarea proiectului modernității?[78]

Subiectele și întrebările ridicate nu erau noi; dimpotrivă, ele continuau reflecții, conversații și articole publicate anterior. Enrique Dussel și Santiago Castro-Gómez introduseseră deja teoria critică în proiect, iar Nelson Maldonado-Torres introdusese conceptul de agenție a celor *condamnați ai pământului,* o categorie care repoziționează și regionalizează categorii create în alte experiențe istorice (pe de o parte, subalternii și subalternitatea - modernă a lui Antonio Gramsci și subalternii și subalternitatea colonială a lui Ranajit Guha și proiectul sud-asiatic; și, pe de altă

[78] Prin stângiști euro-americano-centrici nu mă refer doar la stânga socialist-marxistă care a apărut în Europa și s-a răspândit în țări industrializate precum Statele Unite, ci și la stângiștii eurocentrici din Lumea a Treia. Așa cum mișcările de independență din America de Sud și Caraibe din secolul al XIX-lea sau decolonizările din Africa și Asia în timpul Războiului Rece au generat o elită de origine europeană (ca în America de Sud și Caraibe) sau elite native (ca în Africa și Asia) care s-au aliniat la designurile imperiale liberale, tot așa au apărut elite socialist-marxiste care au promovat designurile imperiale ale stângii în țările nou independente sau decolonizate. Jorge Abelardo Ramos analizează cazul Americii de Sud. Vezi Jorge Abelardo Ramos, * *El marxismo de indias* (Marxismul Indiilor),* Madrid, Planeta, 1973. De asemenea, mă refer la observațiile Ninei Pacari privind relația dintre marxismul dominat de albi din Ecuador și națiunea și gândirea indigene. Ceva similar s-a întâmplat și cu națiunea afro, constituită încă din secolul al XVI-lea în diferite părți ale Americii de Sud și ale Caraibelor, așa cum arată Paget Henry *în „Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy" (* Londra: Routledge, 2003) și argumentat fără compromisuri de Anthony Bogues *în „Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals" (* New York: Routledge, 2005).

parte, categoria multitudinii reintrodusă de la Spinoza de Paul Virno, Antonio Negri și Michael Hardt). De la acea întâlnire încoace, proiectul colectiv a încorporat din ce în ce mai mult categoria de decolonialitate ca o continuare a celei de demodernitate/colonialitate . Un eveniment ulterior a avut loc la Berkeley în aprilie 2005, intitulat „Cartografierea turnurii decoloniale", la o întâlnire organizată de Nelson Maldonado-Torres. Acolo, membrii proiectului Modernitate/Colonialitate au intrat în dialog cu membrii proiectului Asociației de Filosofie din Caraibe, „ *Schimbarea Geografiilor Rațiunii"* , și cu un grup de filozofi și critici culturali latino-americani. Prin intermediul acestor două întâlniri, a devenit clar că, în timp ce modernitatea și colonialitatea sunt categorii analitice ale matricei coloniale a puterii, categoria de decolonialitate lărgește cadrul și obiectivele proiectului. Cu toate acestea, însăși conceptualizarea colonialității ca element constitutiv al modernității este deja o gândire decolonială în curs de desfășurare.

Argumentul fundamental (aproape un silogism) este acesta: dacă colonialitatea este constitutivă a modernității, iar retorica salvatoare a modernității presupune logica opresivă și condamnatoare a colonialității (de unde și cuvântul „ *damnați "* al lui Fanon ), atunci această logică opresivă produce o energie de nemulțumire, neîncredere și detașare în rândul celor care reacționează la violența imperială. Această energie se traduce în proiecte decoloniale care, în cele din urmă, sunt, de asemenea, constitutive ale modernității. Modernitatea este o hidră cu trei capete, deși are un singur cap: retorica salvării și a progresului. Colonialitatea, a cărei fațetă este sărăcia și răspândirea SIDA în Africa, nu apare în retorica modernității ca omologul său necesar, ci mai degrabă ca ceva detașat de aceasta. De exemplu, Obiectivele de Dezvoltare ale Mileniului ale Națiunilor Unite, conduse de Kofi Annan, și Institutul Pământului de la Universitatea Columbia, condus de Jeffrey Sachs, lucrează împreună pentru a eradica sărăcia, așa cum proclamă titlul cărții lui Sachs [79]. Însă, în niciun

[79] Să subliniem geopolitica cunoașterii: Horkheimer și Școala de la Frankfurt pot fi citiți în moduri diferite, nu în sensul pluralității hermeneutice a fiecărei interpretări, ci, așa cum tocmai am afirmat, în distribuția geopolitică a muncii intelectuale prin diferența colonială (și, de asemenea, prin diferența imperială). Din punct de vedere geopolitic, un tip de interpretare ar corespunde locului pe

moment nu este pusă la îndoială ideologia modernității și nici haznele ascunse în retorica sa – consecințe ale naturii însăși a economiei capitaliste , pe care se bazează această ideologie, în diversele sale fațete (de la mercantilismul secolului al XVI-lea, liberul schimb din secolele următoare, revoluția industrială din secolul al XIX-lea și revoluția tehnologică din secolul al XX-lea) – ci mai degrabă consecințele sale nefericite. Pe de altă parte, toată dezbaterea mediatică din jurul războiului împotriva terorismului și a tot felul de proteste și mișcări sociale nu sugerează niciodată că logica colonialității, ascunsă sub retorica modernității , generează în mod necesar energia irepresibilă a ființelor umane umilite, defăimate, uitate și marginalizate. Așadar, decolonialitatea este energia care refuză să fie manipulată de logica colonialității și nici nu crede în basmele retoricii moderne. Dacă, așadar, decolonialitatea are o gamă variată de manifestări - unele indezirabile, precum cele pe care Washingtonul le descrie astăzi drept „teroriste" - gândirea decolonială este, atunci, gândirea care se detașează și se deschide (de unde și detașare și deschidere în titlu) către posibilități ascunse (colonizate și discreditate ca tradiționale, barbare, primitive, mistice etc.) de către raționalitatea modernă montată și închisă în categoriile de greacă și latină și cele șase limbi imperiale europene moderne (italiană, spaniolă, portugheză, engleză, franceză și germană).

## II. SCHIMBARE ȘI EMERGENȚĂ GEOEPISTEMICĂ DESPRE GÂNDIREA DECOLONIALĂ: UN MANIFEST

Teza este următoarea: gândirea decolonială a apărut chiar la temelia modernității/colonialității, ca omolog al acesteia. Aceasta s-a întâmplat în America, în gândirea indigenă și afro-caraibiană. A continuat apoi în Asia și Africa, nefiind direct legată de gândirea

care Școala de la Frankfurt îl ocupă în genealogia gândirii europene. Alte interpretări ar fi ghidate de și prin diferența epistemică colonială în genealogia pluriversală a gândirii decoloniale (așa cum prezint aici). Desigur, se mai poate întâmpla ceva: ca Școala de la Frankfurt (și echivalentele sale) să fie folosite de *intelectualii locali* din fostele colonii ca un semn (eurocentric) de distincție pentru sectoare ale populației presupuse înapoiate în raport cu cele mai recente idei-marfă provenite din fabricile din Europa sau Statele Unite. În această ultimă categorie, există o întreagă gamă complexă de posibilități.

decolonială din America, ci mai degrabă ca un contrapunct la reorganizarea modernității/colonialității sub Imperiul Britanic și -colonialismul francez. O a treia fază de reformulări a avut loc la intersecțiile mișcărilor de decolonizare din Asia și Africa, coincizând cu Războiul Rece și cu ascensiunea conducerii Statelor Unite. De la sfârșitul Războiului Rece dintre Statele Unite și Uniunea Sovietică, gândirea decolonială a început să-și traseze propria genealogie. Scopul aici este de a contribui la această genealogie. În acest sens, gândirea decolonială diferă de teoria postcolonială sau de studiile postcoloniale prin faptul că genealogia acestora din urmă se află în poststructuralismul francez, mai degrabă decât în istoria densă a gândirii decoloniale planetare.

Cotitura epistemică decolonială este o consecință a formării și stabilirii matricei coloniale a puterii pe care Aníbal Quijano o denunță într-un articol de pionierat care rezumă platforma proiectului modernitate/colonialitate: „Critica paradigmei europene a raționalității/modernității este indispensabilă . Mai mult, urgentă. Dar este îndoielnic că această cale constă în simpla negare a tuturor categoriilor sale; în dizolvarea..."

a realității în discurs; în pura negare a ideii și perspectiva totalității în cunoaștere. Departe de aceasta, este necesar să ne detașăm de legăturile raționalității-modernității cu colonialitatea, în primul rând, și în cele din urmă cu orice putere care nu este constituită în libera decizie a oamenilor liberi. Instrumentalizarea rațiunii de către puterea colonială , în primul rând, a produs paradigme distorsionate ale cunoașterii și a zădărnicit promisiunile eliberatoare ale modernității . Alternativa, prin urmare, este clară: distrugerea colonialității puterii mondiale [80].

Deși meta-reflecția asupra cotiturii epistemice decoloniale este

[80] Jeffrey Sachs, *Sfârșitul sărăciei. Posibilități economice pentru timpul nostru.* New York , The Penguin Press, 2005. Documentele legate de așa -numitele Obiective de Dezvoltare ale Mileniului pot fi găsite la http://www.globalpolicy.org/msummit/millenni/undocindex.htm (accesat *la 6 decembrie* 2006). Proiectul imperial/colonial, articulat în cadrul modernității/colonialității, acoperă toate fronturile. Obiectivele de Dezvoltare ale Mileniului ne invită să ne relaxăm și să privim cum marii gânditori ai proiectelor imperiale devin conștienți de nedreptățile imperiale. La fel ca Las Casas de ieri, Pumele Guamán de astăzi sunt invitate să se supună căilor corecte ale rațiunii imperiale critice.

recentă, practica epistemică decolonială a apărut „natural” ca o consecință a implantării structurilor de dominație, a matricei coloniale a puterii sau a colonialității puterii, pe care Aníbal Quijano a dezvăluit-o la sfârșitul anilor 1980 și asupra căreia continuă să lucreze. Prin urmare, nu este surprinzător faptul că genealogia gândirii decoloniale (adică gândirea care apare din cotitura decolonială) se regăsește în „colonie” sau „perioada colonială”, în jargonul canonic al istoriografiei Americilor . Această perioadă formativă, din secolul al XVI-lea, nu include încă coloniile engleze din Nord sau Caraibe, nici coloniile franceze. Cu toate acestea, cotitura decolonială reapare în Asia și Africa ca o consecință a schimbărilor, adaptărilor și noilor modalități de modernitate/colonialitate generate de expansiunea imperială britanică și franceză de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX -lea.

Astfel, primele manifestări ale cotiturii decoloniale se găsesc în viceregatele spaniole Anáhuac și Tawantinsuyu, în secolele al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea. O găsim și între coloniile engleze și metropolă în secolul al XVIII-lea. Primul caz este ilustrat de Felipe Waman Puma de Ayala în viceregatul Peru , care i-a trimis [81]lui Filip al III-lea lucrarea sa, *Nueva crónica y buen gobierno (Noua cronică și bun guvern) ,* în 1616; al doilea de Otabbah Cugoano , un sclav eliberat care a reușit să publice la Londra lucrarea sa *„Gânduri și sentimente despre răul sclaviei” (1787)* - adică, la zece ani după independența Statelor Unite și publicarea lucrării „ *Avuția națiunilor”* de Adam Smith . Ambele sunt tratate politice decoloniale care, datorită colonialității cunoașterii, nu au împărțit masa discuțiilor cu Machiavelli, Hobbes sau Locke. Reînscrierea lor astăzi în genealogia gândirii - decoloniale este o sarcină urgentă. Fără această genealogie, gândirea decolonială nu ar fi nimic mai mult decât un gest a cărui logică ar depinde de una dintre diversele genealogii fondate în Grecia și Roma, care au fost reinscrise în modernitatea imperială europeană după Renaștere într-una dintre cele șase limbi imperiale deja menționate: italiană, castiliană și portugheză pentru Renaștere;

[81] Aníbal Quijano, «Colonialitate și modernitate/raționalitate», în H. Bonilla (comp.), *Cei cuceriți. 1492 și populația indigenă din America,* Ecuador, Libri Mundi /Tercer Mundo Editores, 1992, pp. 437-448.

franceză, engleză și germană pentru Iluminism. Waman Puma și Cugoano au gândit și au deschis ușa către inimaginabil în cadrul genealogiei imperiale a modernității , atât în fațetele sale de dreapta, cât și în cele de stânga - adică în genealogia imperială a modernității creștine, liberale și socialist-marxiste.

Waman Puma și Cugoano au deschis ușile către gândire , către „gândirea de frontieră", [82]bazată pe experiența și memoria Tawantinsuyu și, respectiv, pe experiența și memoria brutalei sclavii negre din Atlantic. Niciunul dintre cei care au apărat popoarele indigene în secolul al XVI-lea, nici cei care au protestat împotriva sclaviei în secolul al XVIII-lea, nu au luat vreodată în considerare spațiul și experiențele rănii coloniale provocate indigenilor și persoanelor de culoare, deoarece epistemologia imperială a categorizat diversitatea Lumii Noi. Teoria politică în Europa (de la Niccolò Machiavelli la Carl Schmitt, trecând prin Hobbes și John Locke) a fost construită pe experiențele și memoria regatelor și principatelor (Machiavelli), pe formarea statelor liberale (Hobbes, Locke) și pe criza statului liberal (Schmitt).

Cum să interpretăm metafora din paragraful anterior: „Au deschis ele ușile către gândirea diferită?" Ca detașare și deschidere[83] [84]Poate cu o altă metaforă care contribuie la

---

[82] Numele scris în quechua este folosit în locul numelui spaniol Felipe Guamán Poma de Ayala.

[83] „Gândirea de frontieră" este metoda de gândire și opțiunea colonială. De ce? Guamán Puma de Ayala este un caz la fel de bun ca atâtea altele. Pornind de la violența epistemică imperială (în acest caz, teologia creștină), este deja imposibil în Anzi și oriunde în lume - ne gândim la India britanică sau la islamul de după 1492 - să intervenim în relațiile de putere izolându-ne într-un purism deja imposibil. Devine necesar , așadar, să ne detașăm de regulile imperiale (în cunoaștere, politică, subiectivitate etc.) și să le reorganizăm în cosmologii care provin din amintiri și categorii de gândire străine cosmologiei grecești, cosmologiei creștine și cosmologiei seculare a Occidentului de la Iluminism încoace. Evo Morales nu intenționează să impună democrația ayllu și să șteargă democrația și economia (neo)liberală. Proiectul lor este de a o absorbi în democrația ayllu, adică o gândire de frontieră este necesară pentru a decoloniza economia, statul și subiectivitatea (rolul educației este fundamental aici).

[84] Mă refer la noțiunea de „detașare epistemică" din citatul anterior din Quijano. Această detașare epistemică diferă, în sensul diferenței coloniale, de modul în care Samir Amin folosește termenul „deconectare". Amin a rămas în interiorul bulei epistemei moderne, iar „deconectarea" sa a sugerat o schimbare de conținut, nu de termenii conversației. „Detașarea epistemică", pe de altă parte, semnalează momentul rupturii și fracturii, un moment de deschidere. În acest sens, „deschiderea" diferă și de sensul pe care îl are la Agamben un concept

inteligibilitatea tipului de uși despre care vorbesc în acest caz. Acestea nu mai sunt uși care duc la adevăr *(aletheia),* ci către alte locuri: către locurile memoriei coloniale; către urmele rănii coloniale din care se țese gândirea decolonială.11 Uși care duc către un alt tip de adevăr al cărui fundament nu este ființa, ci colonialitatea ființei ' rana colonială. Gândirea decolonială presupune întotdeauna diferența colonială (și în anumite cazuri, pe care nu le voi analiza aici, diferența imperială). Adică exterioritatea în sensul precis al exteriorului (barbar, colonial) construit de interior (civilizat , imperial); un interior bazat pe ceea ce Castro-Gómez a dezvăluit ca fiind *hibrisul* punctului zero [85], în presupusa totalitate (totalizare) a gnozei occidentale fondată, să ne amintim încă o dată, pe greacă și latină și pe cele șase limbi imperiale europene moderne. Cotitura decolonială este deschiderea și libertatea gândirii și a modurilor de viață (economii alternative, - teorii politice alternative), curățarea colonialității ființei și a cunoașterii; detașarea de farmecul retoricii modernității, de imaginarul său imperial articulat în retorica democrației. În dialog cu rațiunea imperială critică, aș spune următoarele: Martin Heidegger a tradus *aletheia* (adevăr) ca „ceea ce este deschis și liber în restituirea ființei". În măsura în care împuternicirea este orizontul gândirii decoloniale (și nu „adevăr"), ea este „ceea ce este deschis și liber în decolonialitatea ființei". Indiferent câte critici facem imperiilor, imperialismului sau imperiului în sine, toate sunt învârtiri circulare, ca și cum ne-am învârti roțile. Criticile în limbajul imperiului continuă să ascundă ușa, deschiderea și libertatea spre care indică gândirea decolonială. Metafore precum „o lume în care încap mai multe lumi" și „o altă lume este posibilă" sunt metaforele care arată unde este ușa.

---

similar, „deschiderea" . Vezi Giorgio Agamben, *The Open,* Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005. În gândirea decolonială, deschiderea este tocmai detașarea de dihotomiile naturalizate, cum ar fi „om și animal". O astfel de distincție nu ar fi de conceput ca punct de plecare nici pentru Guamán Puma, nici pentru Ottabah Cugoano.

[85] Conceptul de rană colonială își are originea în Gloria Anzaldúa (1987), într-una dintre celebrele sale expresii: „Granița dintre SUA și Mexic este o rană deschisă: unde Lumea a Treia se zbate împotriva Lumii I și sângerează". Evident, expresia are un sens mai larg în toate acele situații în care Europa și Statele Unite au provocat și continuă să provoace fricțiunile misiunilor lor civilizatoare, de dezvoltare și de modernizare. Vezi Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera,* San Francisco, Aunt Lute Books, 1987.

Gândirea decolonială are ca rațiune de a fi și obiectiv - decolonialitatea puterii (adică a matricei coloniale a puterii). Acest program a fost schițat și de Quijano în articolul citat: „În primul rând, decolonizarea epistemologică este necesară , pentru a face apoi loc unei noi comunicări interculturale , unui schimb de experiențe și semnificații, ca bază a unei alte raționalități care poate revendica în mod legitim o oarecare universalitate. Căci nimic nu este mai puțin rațional, în cele din urmă, decât afirmația că viziunea specifică asupra lumii a unei anumite etnii ar trebui impusă ca - raționalitate universală, chiar dacă acea etnie se numește Europa Occidentală."

„Pentru că aceasta, în realitate, înseamnă a revendica titlul de universalitate pentru un provincialism [86]. "

Unde, în viața cotidiană a societății civile/politice, a statului și a pieței, apar semnele retoricii modernității, retorica care ascunde logica colonialității în bula totalizantă a modernității imperiale (sau viziunea universalizată asupra lumii a unei anumite etnii)? Aceste trei sfere ( societatea civilă/politică, statul și piața sau, dacă preferați, viața de zi cu zi, reglementările guvernamentale și producția și distribuția bunurilor și consumului) nu sunt autonome. Statul și piața depind de cetățeni și consumatori, care constituie - societatea civilă și politică. Statul și piața au nevoie, de asemenea, de segmentul non-cetățenilor (imigranți ilegali și alte forme de ilegalitate) și non-consumatorilor (segmentul tot mai mare al persoanelor lipsite de resurse și sărace din întreaga lume și din fiecare țară, în special din cele din fosta Lume a Treia și din fostele colonii ale fostei Lumi a Doua). Cetățenii au nevoie de stat, iar piața are nevoie de consumatori. Dar asta nu e tot, întrucât statul, cetățenii, consumatorii și piețele sunt legate , la nivel primar, în configurația națională a statului, care interacționează și el cu piața într-un mod conflictual. Și aici se deschid limitele statului-națiune către transnațional. La nivelul societății civile, această deschidere către transnațional se manifestă astăzi în primul rând prin migrație. Migrația generează un efect dublu: în țara de origine și în țara de destinație. Evenimentele care au avut loc în Franța în noiembrie 2005 reprezintă un caz paradigmatic în sfera transnațională în ceea

[86] Santiago Castro-Gómez, *Ubrisul punctului zero. Știință, rasă și iluminism în Noua Granada (1750-1816),* Bogotá, Instituto Pensar, 2005.

ce privește consecințele economice și statale în sfera societății civile/politice din țările industrializate (în special în țările G7 unde este concentrată puterea economică). La nivel de piață (și prin aceasta mă refer la controlul economic al terenurilor, atât la sate, cât și la orașe; exploatarea forței de muncă, a producției și consumului), arderea în masă a mașinilor în Franța dezvăluie un loc unde grădina societății civile din...

Bula modernității se confruntă cu consecințele invizibile ale colonialității.

Unde apar, așadar, în viața de zi cu zi simptomele tensiunii irezolvabile dintre retorica modernității și logica colonialității - condiția lor constitutivă de două capete într-un singur corp? Unde apare energia decolonială și cum se manifestă? Revoltele din Franța din noiembrie 2005 dezvăluie un punct de articulare între sferă și iluzia unei lumi care se gândește la sine și se construiește ca fiind LUMEA (retorica modernității) și consecințele subiacente ale acestei retorici (logica colonialității). În și din acea lume, ceea ce apare este barbaria, iraționalitatea, tineretul și imigrația, toate acestea trebuind controlate de poliție și forță militară , închise și folosite în cazuri ca acestea pentru a jongla cu retorica modernității. Tendința liberală va propune educația; tendința conservatoare, expulzarea; iar tendința de stânga, incluziunea. Oricare dintre aceste soluții lasă logica colonialității intactă: în țările industrializate, dezvoltate, fostele națiuni G7 din Lumea Întâi, logica colonialității se întoarce pe termen lung, într-o mișcare care a început în secolul al XVI-lea. În țările în curs de dezvoltare, neindustrializate, fosta Lume a Treia, logica colonialității își continuă marșul insidios (astăzi, la propriu, în regiunile amazoniene și vestice ale Columbiei, unde prezența *buldozerelor* Steagurile galbene, alături de elicoptere și baze militare, constituie dovezi incontestabile ale marșului modernității cu orice preț. Bumerangul se întoarce din teritoriile din afara granițelor G7; bumerangul se întoarce în interior (Turnurile Gemene din New York, trenul din Madrid, autobuzul și metroul din Londra), dar și în exterior (Moscova, Nalchik, Indonezia, Tibano). Faptul că condamnăm violența acestor acte, unde granițele dintre agenții societății civile și politice, state și piață nu sunt niciodată clare, nu înseamnă că ar trebui să închidem ochii și să continuăm să înțelegem aceste acte așa cum ni le prezintă retorica modernității, în mass- *media* și în discursurile oficiale ale statului! În general, mass-media ascunde faptele sub un simulacru de informații; în special, există colțuri ale mass-media unde analizele disidente se chinuie să...

Să se facă auziți. Dar aceste analize disidente sunt în dezacord asupra conținutului , nu asupra termenilor conversației. Gândirea decolonială nu a apărut încă, nici măcar în publicațiile extremei stângi. Iar motivul este că gândirea decolonială nu mai este de stânga, ci altceva: este o detașare de epistema politică modernă articulată ca dreapta, centru și stânga; este o deschidere către altceva, în progres, care se caută pe sine în diferență.

Condamnarea violenței teroriste nu înseamnă renunțarea la ideologie. Acest lux este rezervat persoanelor cu interese personale – și, în unele cazuri, cu o înțelegere limitată a situației globale – cum ar fi președintele George W. Bush și prim- ministrul Tony Blair. Mai mult, înțelegerea violenței în cadrul interpretativ comun Războiului Rece – adică un occidental liberal, capitalist și protestant versus un socialist occidental-eurasiatic (eurasiatic) în politică, comunist în economie și creștin ortodox în religie – în ambele cazuri, conflictul dintre secularism și religie necesită o analiză mai atentă; cu toate acestea, ambele amintiri religioase sunt prezente, reprimate și se manifestă în moduri diferite – ascunde încă o dată deschiderea către libertate care se afla în altă parte, nu în confruntarea contrariilor în cadrul aceluiași sistem ideologic: liberalism vs. socialism. Unde, în ce context? În mișcările politice de decolonizare dintre aproximativ 1947 și 1970 , de exemplu. Fără îndoială, aceste mișcări au eșuat ; la fel cum socialismul/comunismul a eșuat în Rusia. Dar ambele și-au lăsat amprenta. Două avertismente înainte de a merge mai departe, sau mai degrabă, de a privi înapoi în trecut.

Unul dintre motivele pentru care mișcările de decolonizare au „eșuat" este că, la fel ca în cazul socialismului/comunismului , acestea au schimbat conținutul, dar nu și termenii conversației . Au rămas în cadrul sistemului unui singur mod de gândire (din nou, greacă și latină și succesiunile lor moderne/imperiale). Elitele native și-au însușit statul în Asia și Africa, la fel cum făcuseră anterior elitele creole în America - Haiti este un caz particular pe care nu-l pot analiza aici - de origine iberică în sud și britanică în nord. Într-atât încât, în unele cazuri, statele decolonizate au urmat regulile jocului liberal, ca în India, în timp ce în altele au încercat o apropiere de marxism, ca în cazul lui Patrice Lumumba ( prim-ministru al Republicii Democrate Congo ). Contribuția enormă a decolonizării (sau independenței ), atât în primul val în America ,

cât și în al doilea în Asia și Africa, este ridicarea steagului pluriversalității decoloniale împotriva steagului și tancurilor universalității imperiale. Limitările tuturor acestor mișcări rezidă în eșecul lor de a găsi deschiderea și libertatea unui mod alternativ de gândire – adică o decolonizare care ar duce, în termenii zapatiști, la o „lume în care încap mai multe lumi" (de exemplu, pluriversalitatea), ceea ce a fost reafirmat la Forumul Social Mondial cu convingerea că „o altă lume este posibilă". Este important de menționat că deschiderile către ceea ce Ramón Grosfóguel a numit o „a doua decolonizare" au avut loc după sfârșitul Războiului Rece: nu doar zapatiștii și Forumul Social Mondial, ci și Hugo Chávez. Platforma epistemică-politică a lui Hugo Chávez (metaforic , Revoluția Bolivariană) nu mai este aceeași platformă pe care Fidel Castro și-a bazat regimul (metaforic, revoluția socialistă). Chávez în Venezuela și Evo Morales în Bolivia stabilesc reguli diferite ale jocului. Dintr-o perspectivă pedagogică, i-am putea considera pe Lula da Silva, Néstor Kirchner și Tabaré Vázquez drept „momente de tranziție" între platforma epistemică-politică a lui Castro, pe de o parte, și cea a lui Chávez și Morales, pe de altă parte.

Ceea ce vreau să spun este că „acea cealaltă lume" pe care - începem să ne-o imaginăm nu mai poate fi doar liberală, creștină sau marxistă sau un amestec al celor trei, care ar asigura triumful bulei moderne/coloniale, capitaliste și imperiale, iar acest triumf ar garanta ceea ce Francis Fukuyama a celebrat ca sfârșit al istoriei. Astfel, îmi imaginez că Fukuyama ar crede: că întreaga populație a Chinei, întreaga populație islamică din Orientul Mijlociu până în Asia Centrală și din Asia Centrală până în Indonezia, toți indigenii din America din Chile până în Canada, Australia și Noua Zeelandă, întreaga populație africană de la sud de Sahara, plus diaspora din America, toți latino-americanii și alte minorități din Statele Unite – pe scurt, toate acele milioane de oameni care cvadruplează sau quintuplează populația Europei Atlantice și a Americii de Nord – s-ar preda la picioarele stăpânului și ale modului de viață paradisiac al Occidentului capitalist și al statului democratic liberal, distrați de o industrie muzicală și de televiziune de neegalat, mumificați de o tehnologie care creează un nou *truc în fiecare minut.* Într-o stare de extaz și jubilare, lumea se proiectează asupra unei viziuni a succesului nemărginit, a excelenței fără granițe și a creșterii tehno-

industriale-genetice care promite paradisul tuturor muritorilor. În acest scenariu, marxismul ar continua ca opoziție necesară pentru menținerea sistemului. Sfârșitul istoriei ar fi astfel triumful liberalismului, susținut de creștinismul conservator, împotriva protestului constant al stângii marxiste și al teologiei eliberării. Și așa ar fi, până la sfârșitul timpurilor. Fie că ne place sau nu, după sfârșitul istoriei au venit Afganistanul, Irakul, Katrina și Franța în 2005. La propriu, a început o altă poveste, povestea în care gândirea colonială, concepută de la însăși fundația modernității/colonialității, începe să preia conducerea.

Să reconsiderăm, din punctul la care tocmai am ajuns în această argumentație, interpretarea la care au fost reduse mișcările decolonizatoare de independență. Acestea au fost interpretate ca procese de eliberare imperială: în secolul al XIX-lea, Anglia și Franța au susținut decolonizarea coloniilor Spaniei și Portugaliei; în secolul al XX-lea, Statele Unite au susținut decolonizarea coloniilor Franței și Angliei. În realitate, a fost vorba de eliberarea unui imperiu doar pentru a cădea în mâinile celuilalt, care a susținut mișcările de independență în numele libertății. Posibilitatea gândirii decoloniale a fost redusă la tăcere de interpretările oficiale. Denunțele lui Amílcar Cabrai, Aimé Césaire și Frantz Fanon au fost admirate doar pentru a fi respinse, la fel cum realizările lui Patrice Lumumba au fost celebrate după ce trupul său a fost sfâșiat. A regândi mișcările decolonizatoare de independență - în cele două momente istorice ale lor, în cele două Americi și în Asia-Africa - înseamnă a le considera ca momente de detașare și deschidere în procesele de decolonizare a cunoașterii și a ființei; momente care au fost ascunse de mașinăria interpretativă a retoricii moderne, de ascunderea colonialității și, în consecință, de invizibilitatea gândirii decoloniale nascente. Cu alte cuvinte, mișcările decolonizante de independență au fost interpretate în cadrul aceleiași logici „revoluționare" a modernității, urmând modelul Revoluției Glorioase din Anglia, al Revoluției Franceze și al Revoluției Bolșevice din Rusia. Regândirea înseamnă detașarea logicii mișcărilor decolonizante de independență de revoluțiile burgheze și socialiste.

## III. TAWANTINSUYU, ANÁHUAC ȘI CARAIBE NEGRE: THE „GRECII" ȘI „ROMII" ALE GÂNDIRII DECOLONIALE

Gândirea decolonială a apărut și continuă să se dezvolte într-un dialog conflictual cu teoria politică europeană, pentru Europa și, de acolo, pentru lume (de exemplu, apariția neoconservatorilor în Statele Unite, ceea ce semnifică continuitatea în America, directă și indirectă, a teoriilor politice ale lui Schmitt ). Din acest dialog conflictual apare gândirea de frontieră, pe care ar fi redundant să o numim critică - deși uneori acest lucru este necesar pentru a evita confuzia - după lectura lui Waman Puma și Cugoano. În orice caz, dacă o numim critică, ar fi pentru a diferenția teoria critică modernă/postmodernă (Școala de la Frankfurt și continuările sale, poststructurismul etc.) de teoria critică decolonială , a cărei dezvoltare este clar demonstrată de autorii menționați anterior . Gândirea decolonială, eliberându-se de tirania timpului ca și cadru categorial al modernității, scapă și ea de capcanele postcolonialității. Postcolonialitatea ( teoria sau critica postcolonială ) s-a născut încâlcită cu (post) modernitatea . Prin urmare , Michel Foucault, Jacques Lacan și Jacques Derrida au fost pietrele de temelie ale criticii postcoloniale (Said, Bhabha, Spivak). Gândirea decolonială , pe de altă parte, explorează alte arene. În cazul lui Waman Puma, este vorba despre limbile și amintirile indigene confruntate cu modernitatea emergentă; în cazul lui Cugoano, amintirile și experiențele sclaviei confruntate cu instaurarea modernității atât în economie, cât și în teoria politică. Gândirea decolonială de astăzi, bazându-se pe experiențe și discursuri precum cele ale lui Waman Puma și Cugoano în coloniile Americilor, se detașează (pe cale amiabilă) și de critica postcolonială. Să examinăm mai întâi în ce constau acești doi piloni ai gândirii decoloniale în colonizarea Americilor și a comerțului cu sclavi; apoi vom specula asupra consecințelor acestor tăceri în teoria și filosofia politică din Europa. Insist asupra localizării, dacă mai este necesar să o reiterăm, deoarece știm de mult că orice gândire este localizată, însă, în ciuda acestei cunoștințe, există o tendință generală de a accepta gândirea construită din istoria și experiența europeană ca fiind delocalizată. Aceste derapaje subtile pot avea consecințe grave: în secolul al XVIII-lea , mulți intelectuali iluminiști au condamnat sclavia , dar niciunul dintre ei nu a încetat

să creadă că afro-africanul era o ființă umană inferioară. Aceste prejudecăți și puncte oarbe persistă în geopolitica cunoașterii. Gândirea decolonială întoarce rolurile nu ca un opus direct (de exemplu, comunismul în Uniunea Sovietică spre deosebire de liberalismul din Europa Occidentală și Statele Unite), ci printr-o opoziție deplasată: gândirea decolonială este cea a diverselor - opoziții planetare față de ideologia dominantă, atât cea care justifică colonialitatea (de la Sepúlveda la Huntington) , cât și cea care condamnă colonialitatea (Las Casas) sau exploatarea muncitorului în Europa (Marx). Cu alte cuvinte, toate țările de pe planetă, cu excepția Europei Occidentale și a Statelor Unite, au un factor în comun: trebuie să se confrunte cu invazia – diplomatică sau militară, benefică sau dezastruoasă – a Europei Occidentale și a Statelor Unite. La rândul lor, Europa Occidentală și Statele Unite au ceva în comun: o istorie de cinci sute de ani de invazie – diplomatică sau armată – a restului lumii.

Waman Puma și Ottabah Cugoano au deschis un alt spațiu – spațiul gândirii decoloniale – în cadrul experiențelor diverse la care au fost supuse ființele umane de către invaziile europene în aceste două cazuri. Mă voi concentra asupra lor ca fundamente – similare fundamentelor grecești pentru gândirea occidentală – ale gândirii decoloniale. Aceste fundamente istorice – clare, istorice, nu esențiale – creează condițiile pentru o narațiune epistemică ce leagă genealogia globală a gândirii decoloniale – care este reală.
minte diferită de genealogia teoriei postcoloniale, care se regăsește la Mahatma Gandhi, WEB Dubois, Juan Carlos Mariátegui, Amilcar Cabrai, Aimé Cessaire, Frantz Fanon, Fausto Reinaga, Vine Deloria Jr., Rigoberta Menchú, Gloria Anzaldúa, Mișcarea Muncitorilor Fără Pământ din Brazilia, zapatiștii din Chiapas, mișcările indigene și afro din Bolivia, Ecuador sau Columbia, Forumul Social Mondial și Forumul Social al Americilor. Genealogia gândirii decoloniale este planetară și nu se limitează la indivizi, ci este încorporată în mișcările sociale (ceea ce ne trimite la mișcările sociale indigene și afro-descendente: de exemplu, Taqi Onkoy, cunoscută și sub numele de Revolta Generală a secolului al XVIII-lea sau rebeliunea Willcas, pentru primii, și maroonaj pentru cei din urmă) și în crearea de instituții, cum ar fi forumurile tocmai menționate. Waman Puma a structurat teza generală a manuscrisului pe care l-a trimis lui Filip al III-lea chiar în titlu:

*Noua Cronică și Bunul Guvern.* Această teză pornește, în primul rând, de la ideea că o nouă cronică este necesară deoarece toate cronicile castiliene au limitele lor. Limitarea cu care se confruntă, însă, nu este o limitare în cadrul paradigmei teologice creștine din care sunt narate (de exemplu, diferența care ar putea exista între un iezuit, un dominican sau un soldat), și nici nu se pune problema dacă cronicarul castilian a fost martor ocular - martor ocular la ce? La secole de istorie aymara sau nahuatl? - sau nu la colonizare. Și, deși au apărut unele dispute interne între cei care susțineau privilegiul „am văzut-o" versus cei care reflectau asupra Indiilor în Castilia (o locație fizică) și din gândirea greco-latino-creștină (o perspectivă epistemică), cum ar fi López de Gómara versus Bernal Díaz del Castillo, aceste limitări nu au fost recunoscute - poate nici măcar percepute - în rândul castilienilor. Cel care le putea vedea era Waman Puma. Nu numai că castilienii înșiși nu au perceput ceea ce a perceput Waman Puma, dar nici nu au fost în măsură să înțeleagă ce a perceput Waman Puma și argumentul pe care acesta i l-a prezentat lui Filip al III-lea. Prin urmare, Waman Puma a fost „în mod natural" redus la tăcere timp de patru sute de ani. Și când a fost „descoperit", au apărut trei linii de interpretare. Una, cea a conservatorilor care au insistat asupra lipsei de inteligență—

A treia a fost poziția academică progresistă, care a cuprins atât contribuția lui Waman Puma, cât și reducerea sa la tăcere de către spaniolii peninsulari și creolii sud-americani [87]. A treia a fost încorporarea lui Waman Puma în gândirea indigenă ca unul dintre fundamentele sale (de exemplu, la fel ca Platon și Aristotel pentru gândirea europeană). Astfel, în dezbaterile actuale ale Adunării Constituante din Bolivia , poziția indigenă privilegiază prezența și reînscrierea limbii Tawantinsuyu și a moștenirii gândirii decoloniale în organizarea socială și economică a Boliviei; în timp ce statul liberal privilegiază continuarea modelului european al statului. Universitatea Interculturală a Popoarelor și Națiunilor Indigene din Ecuador, Amawtay Wasi, și-a făurit programa și obiectivele învățământului superior în Tawantinsuyu și în quechua , deși spaniola este și „folosită" [88]; în timp ce universitatea de stat continuă reproducerea universității napoleoniene, blocată în moștenirile limbii grecească, latină și cele șase limbi imperiale europene moderne, și în acest caz, castiliană , cu detrimentul și neglijarea totală a limbii quechua.

Potențialul epistemic și decolonizator este prezent în „noua cronică". Waman Puma a observat și a înțeles din perspectiva subiectului colonial (subiectul format și făurit în Tawantinsuyu și în *quechua,* confruntat cu prezența bruscă a spaniolei castiliene și a hărții lumii a lui Ortelius) și nu din perspectiva subiectului modern care, în Europa, a început să se considere subiect încă din Renaștere. De asemenea, el a avut acces la informații la care castilienii nu aveau: puțini castilieni stăpâneau aymara și quechua, iar cei care au ajuns să-i înțeleagă în călătoriile lor prin Anzi au rămas departe de o înțelegere completă a unei limbi și a unei subiectivități, de a-și potrivi anii de școlarizare în latină și greacă cu experiența lor din Peninsula Iberică. Vă puteți imagina Waman Puma în Castilia povestind poveștile castilienilor și antichitățile lor greco-latine? Ei bine, ar fi fost un moment bun și just pentru ca castilienii să aibă...

---

[87] Aníbal Quijano, «Colonialitate și modernitate/raționalitate», H. Bonilla (comp.), *Cuceriții. 1492 și populația indigenă din America,* op. cit., p. 447.

[88] Franklin Peace în Peru, Rolena Adorno în Statele Unite, Mercedes López Baralt în Puerto Rico sau Raquel Chang-Rodríguez, în Peru-SUA.

S-au simțit umiliți și ar fi trebuit să-i spună acestui domn că nu înțelege cu adevărat despre ce este vorba, că latina, greaca și creștinismul nu sunt lucruri care pot fi înțelese în câțiva ani. Așadar, deși nativul (andin sau castilian) nu are privilegii în ceea ce privește adevărul istoriei, ambii posedă o subiectivitate unică și o locație geoistorică (limbi, tradiții, mituri, legende, amintiri) pe care se bazează înțelegerea lor despre sine, despre ceilalți și despre lume . Și această singularitate a experienței și a experiențelor trăite nu poate fi negată niciunui grup (cu toții erau ființe umane în acest context), chiar dacă castilienii au presupus simultan o universalitate care le era proprie și care nu aparținea niciunui alt locuitor al planetei care nu era creștin.

Mai mult, ca subiect colonial, Waman Puma poseda o - subiectivitate de frontieră (o conștiință dublă, o conștiință mestiză în terminologia de astăzi), o subiectivitate la care niciunul dintre castilieni nu putea participa, inclusiv Juan de Betanzos, care se căsătorise cu o prințesă incașă. Gândirea de frontieră provine din diferența de putere imperială/colonială în formarea subiectivităților. Prin urmare, gândirea de frontieră nu este inerentă unui subiect care locuiește în casa imperiului, ci este inerentă formării subiecților care locuiesc în casa rănii coloniale. „Noua cronică" este tocmai asta: o narațiune în care cosmologia andină *(queswaymara)* începe să se reconstruiască într-un dialog conflictual cu cosmologia creștină, în toată diversitatea sa misionară castiliană (dominicani, iezuiți, franciscani ...) și cu mentalitatea birocratică a organizatorilor Statului sub ordinele lui Filip al III-lea. Waman Puma și cronicarii castilieni sunt separați de diferența epistemică colonială; invizibil pentru castilieni, vizibil ca un mare zid pentru Waman Puma. În confruntare cu acel zid scrie Waman Puma. Faptul că pentru castilieni și pentru cei care văd lucrurile din diversele perspective ale cosmologiei europene, acel zid (diferența epistemică colonială ) era invizibil, a dus la o lipsă de înțelegere a propunerii lui Waman și la reducerea acesteia la tăcere.

Ce propunea Waman Puma? Un „guvern bun" bazat pe o „nouă cronică". Firește. Istoricul catalan Josep Fontana spunea la un moment dat, nu cu mult timp în urmă, „există tot atâtea istorii câte

proiecte politice [89]". Diversitatea proiectelor politice castiliene era unită într-un concept de istorie ale cărui surse se aflau în Grecia și Roma (Herodot, Titus Livius, Tassu etc.). Proiectul politic exemplificat de Waman Puma sau Taqi Onkoy (răscoala generală din secolul al XVIII-lea , cunoscută și sub numele de rebeliunea Willcas) nu era. Nu se bazau pe memoria Greciei și a Romei (este de la sine înțeles că nu exista absolut niciun motiv pentru care să existe, și tocmai acesta era un alt element al inferiorității indienilor, care nu cunoșteau nici Biblia, nici gânditorii greco-romani).

Cum a propus Waman Puma această „guvernare bună"? În primul rând, a structurat narațiunea istorică cu o critică etico-politică constantă și coerentă. I-a criticat deopotrivă pe castilieni, indieni, negri, mauri și evrei. Regiunea Cuzco, în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, era, fără îndoială, o societate „multiculturală" (cum am spune astăzi). Dar nu o societate „multiculturală" în cadrul imperiului, ci mai degrabă în cadrul coloniei. Există vreo diferență? „Multiculturalismul este «multiculturalism» oriunde " , s-ar putea argumenta pornind de la o epistemologie decorporată și delocalizată. Se poate gândi, ca o simplă corelație , la societatea «multiculturală» din Peninsula Iberică: creștini, mauri, evrei și convertiți care au pus în mișcare cele trei categorii religioase. În colonii, însă, pilonii au fost indienii, castilienii și africanii, în special de la sfârșitul secolului al XVI-lea încoace. În plus, în colonii apare categoria de mestizaje și se formează cele trei mestizaje «de bază» pe baza celor trei piloni ai triunghiului etnorasial: mestizo/a, mulato/ay zambo/a."

Teoria politică a lui Waman este articulată în jurul a două principii: critica tuturor grupurilor umane identificabile din colonie și propunerea unui „guvern bun" pentru cei virtuoși, indiferent de originea lor . Conform primului principiu, critica tuturor grupurilor umane identificabile din colonie, bazată pe categoriile clasificatorii

[89] Motivațiile politice, filosofia educațională, conceptualizarea curriculumului și structura ciclurilor de învățare (și a dezvățării a ceea ce a fost învățat în procesul de colonializare a cunoașterii, pentru a decoloniza cunoașterea și existența) sunt explicate în detaliu în lucrarea lui Jorge García, Alfredo Lozano, Julio Olivera și César Ruiz (ed.), Sumak *yachaypi, alli kawsaypipash ha-chakuna (Învățarea în înțelepciune și trai bun),* Quito, Universidad Intercultural Amawta Wasi - UNESCO, 2004. O parte a procesului de gestație poate fi observată în Buletinul Icci-Rimai, din 2001, la http://icci.nativeweb.org/boletin/33/ (revizuit la 15 decembrie 2006).

ale vremii, înseamnă că nimeni nu scapă criticii lui Waman Puma. Dar ce criteriu folosește Waman pentru critica sa? Creștinismul. „Cum?", a întrebat un elev în a treia oră despre Waman Puma, „cum poate fi gândire decolonială dacă a îmbrățișat creștinismul?". Totuși , este. Să reflectăm. La sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea, nu existau Diderot, Rousseau, Kant, Spinoza, Marx, Freud. Adică, critica seculară nu exista încă . Waman Puma îmbrățișează creștinismul atât din punct de vedere istoric, cât și etic. Din punct de vedere istoric, în măsura în care pledează pentru creștinismul popoarelor andine înainte de sosirea castilienilor, acest argument are două niveluri. Unul este nivelul istoric, conform căruia Waman Puma ar părea un mincinos, deoarece nu exista creștinism înainte de sosirea castilienilor. Celălalt nivel este logico-epistemic. În această interpretare, creștinismul în Europa nu ar fi nimic mai mult decât versiunea regională a anumitor principii care afectează comportamentul uman și stabilesc criterii de coexistență , de „a trăi bine". Argumentul lui Waman Puma ar trebui interpretat la acest al doilea nivel și nu la primul. Interpretarea la primul nivel este eurocentrică și acordă - creștinismului vest-european - care s-a extins ulterior în America - posesia unor principii universale sub numele de creștinism. „ - Creștinismul" din argumentul lui Waman Puma este echivalent cu „democrația" în scrierile și cuvintele zapatiștilor: democrația nu este proprietatea privată a gândirii și teoriei politice occidentale, ci un principiu al coexistenței, al vieții bune, care nu are proprietar. Waman Puma a preluat principiile creștine în ciuda și împotriva creștinilor răi, la fel cum zapatiștii au preluat democrația în ciuda și împotriva guvernului mexican, în complicitate cu comercializarea democrației pe piața din Washington. Această analogie are o dublă funcție: pedagogică, pentru a înțelege situația lui Waman Puma de acum patru secole și jumătate, și politică și epistemică, pentru a reaminti continuitatea gândirii decoloniale de-a lungul secolelor, în diversele sale manifestări.

Al doilea principiu al teoriei politice a lui Waman Puma, după ce a criticat toate grupurile umane și le-a identificat și virtuțile, este propunerea unui „ guvern bun" al celor virtuoși, indiferent dacă sunt indigeni, castilieni, mauri sau negri africani. „Guvernul bun", cu alte cuvinte, este propus ca spațiu pentru coexistență și depășirea diferențelor coloniale. Cele două grupuri puternice - politic și

demografic - erau, fără îndoială, castilienii și indigenii, și este logic că Waman Puma nu și-a ascuns identificarea cu indigenii, deși ar fi putut alege să se identifice cu castilienii, presupunând că nu ar fi fost niciodată castilian în termeni subiectivi, chiar dacă ar fi fost unul din punct de vedere legal. În măsura în care gândirea decolonială provine dintr-o cotitură geo- și corpo-politică în fața teo-politicii (deîntrupată și delocalizată sau, mai bine, localizată în non- locul spațiului care mediază între Dumnezeu și reprezentanții săi pe Pământ), „epistemologia punctului zero" este incongruentă cu gândirea decolonială: epistemologia punctului zero întemeiază și susține rațiunea imperială (teo- și ego-politic) [90].

Waman Puma a construit ideea de „bună guvernare" în Tawantinsuyu. Spre deosebire de utopiile occidentale moderne - inițiate de Thomas More cu un secol mai devreme, utopia lui Waman Puma nu este situată într-un non-loc al timpului - utopiile occidentale moderne sunt înrădăcinate într-un non-spațiu al unui viitor secular - ci mai degrabă în reinscrierea unui spațiu dislocat de castilieni. În realitate, ceea ce propune Waman Puma este o „topie" a rațiunii de frontieră și a gândirii decoloniale. Rațiune de frontieră deoarece „topia" sa a fost structurată în Tawantinsuyu . După cum se știe, Tawantinsuyu înseamnă aproximativ „cele patru laturi sau colțuri ale lumii". Pentru cei care nu sunt familiarizați cu diagrama Tawantinsuyu, imaginați-vă diagonalele unui pătrat (fără cele patru laturi, doar diagonalele ). Cele patru spații formate de diagonale sunt cele patru suyus, spații semnificative în structura socială și ierarhii. Centrul, în Imperiul Incaș, era ocupat de Cuzco, iar orașele sau satele Imperiului Incaș, toate organizate în Tawantinsuyu , erau situate în zonele sau orașele respective. În această schemă, Waman Puma l-a plasat pe Filip al III-lea în centrul Tawantinsuyu, deoarece, așa cum arată lucrarea sa Pontifical World, Filip al III-lea ocupa tronul atât în Castilia, cât și în Tawantinsuyu. Waman Puma a distribuit suyus *fiecăruia* dintre grupurile menționate anterior . Într-un suyu i-a plasat pe indieni, în altul pe castilieni, în altul pe mauri și în altul pe africani. În măsura în care Tawantinsuyu este o structură ierarhică, Waman Puma avea și el această ierarhie în distribuția *suyus* - detalii care sunt irelevante

[90] Acest lucru a fost auzit de cei care au ascultat o prelegere în care el l-a exprimat. Și dacă Fontana nu l-ar fi spus, ar fi trebuit spus.

aici, deoarece obiectivul nostru este de a localiza apariția gândirii coloniale și nu de a aprofunda analiza structurării acesteia. Cu toate acestea, „buna guvernare" a fost propusă ca un spațiu de coexistență cu Castilia, pe de o parte, și de coexistență între diverse comunități (sau națiuni) din Tawantinsuyu, pe de altă parte. Adică, coexistență transnațională și coexistență interculturală. Intercultural și nu multicultural, deoarece în propunerea lui Waman Puma, Filip al III-lea nu este suveranul unei structuri politice hispanice din Tawantinsuyu, ci mai degrabă suveranul Tawantinsuyu-ului însuși. Astfel, Filip al III-lea este detașat de memoria, tradiția, limba, educația și gândirea sa politică.

Teoria politică a lui Waman Puma este un produs al gândirii critice de frontieră și, prin urmare, este o gândire decolonială [91]. Ultima secțiune a „bunei guvernări", oricât de vastă ar fi, este dedicată descrierii „muncilor și zilelor" în Tawantinsuyu. Ritmul anotimpurilor, coexistența în și cu lumea naturală (Soarele, Fuña, pământul, fertilitatea, apa) coexistă în armonia „vieții bune". Această armonie este semnificativă la începutul secolului al XVII-lea, când formarea capitalismului arăta deja un dispreț pentru viețile umane de unică folosință (în principal indieni și negri), supuse exploatării muncii, expropriate din locuința lor (pământul pe care îl locuiau) și transformate în pământ ca proprietate individuală. Aceasta a fost o perioadă în care europenii, în proiectele lor economice, au ignorat armonia vieții și mișcarea anotimpurilor, concentrându-și toate eforturile pe creșterea producției (aur, argint, cafea, zahăr etc.), indiferent de consecințe. Teoria politică a lui Waman Puma se află în opoziție cu teoria politică europeană; este o alternativă la regimul monarhic și capitalist-mercantil. „Triumful" (până în ziua de azi) al modelului imperial a retrogradat modelul Tawantinsuyu în tărâmul fanteziilor unui indian dezorientat și lipsit de cultură: un caz exemplar de colonizare a ființei prin colonizarea cunoașterii, la care Waman Puma răspunde cu un proiect (istoric) fundamental de gândire decolonială.

Dacă Waman Puma este o poartă către latura mai întunecată a

[91] Egopolitica a înlocuit, dar niciodată nu a eliminat, teopolitica. Ambele sunt reunite , printre multe alte locuri, în gândirea politică a lui Carl Schmitt , exemplar în lucrarea sa *Teologia politică* (1922).

Renașterii, Ottobah Cugoano este o poartă către latura mai întunecată a Iluminismului. Cugoano este cel mai puțin cunoscut dintre cei patru foști sclavi (Egnatius Sancho, John Marrant și Loudah Equiano) care, în Anglia, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, au reușit să ajungă pe pagina scrisă. Se estimează că Cugoano a ajuns în Anglia în jurul anului 1772. Probabil a fost înrobit pe plantațiile englezești din Caraibe de către un bărbat pe nume Alexander Campbell. Născut în ceea ce este acum Ghana în jurul anului 1757, a fost capturat chiar de africani când avea aproximativ treisprezece ani și vândut ca sclav negustorilor europeni. Cugoano a ajuns în Anglia la scurt timp după ce Decizia Mansfield a fost proclamată în iunie 1772, în favoarea sclavilor fugari *din* colonii. Această decizie, care a fost luată, de altfel, cu mare euforie de către aproximativ douăzeci de mii de africani din Anglia, a fost de mare importanță în procesul de declarare a sclaviei ilegale [92].

Două secole de comerț cu sclavi și exploatare a forței de muncă pe plantațiile insulare au precedat publicarea tratatului politic despre colonialism al lui Cugoano la Londra, în 1787. Titlul său este: Gânduri și sentimente despre traficul malefic și nelegiuit al sclaviei și comerțului speciei umane *, prezentate cu umilință locuitorilor Marii Britanii, de către Ottobah Cugoano, originar din Africa* (1787). Cunoașterea limbii engleze de către Cugoano este comparabilă cu stăpânirea limbii spaniole de către Inca Garcilaso de la Vega . Acestea sunt cazuri similare ale unei persoane indigene și ale unui fost sclav african din Castilia și, respectiv, Anglia. Waman Puma, pe de altă parte, nu a avut niciun contact cu teritoriul imperiului, iar spaniola sa deficitară din punct de vedere gramatical nu a fost un obstacol în prezentarea ideilor și argumentelor sale,

[92] În timpul sesiunilor programului doctoral în Studii Culturale de la Universidad Andina Simón Bolívar din Quito (iulie 2005), am discutat critica lui Waman Puma la adresa africanilor într-unul dintre cursurile lui Catherine Walsh . Edison León a pus sub semnul întrebării posibilitatea de a considera Waman Puma decolonial tocmai din cauza acestor critici. La acea vreme, lectura mea despre Waman Puma era oarecum neglijată, dar plănuisem să o revăd pentru un seminar pe care urma să-l țin în toamna anului 2005 la Universitatea Duke. Ei bine, recitirea lui Waman Puma a dezvăluit aspecte - ca întotdeauna atunci când citesc acest text complex și bogat - cărora nu le acordasem atenție anterior. Ceea ce prezint aici se bazează pe conversații cu Catherine și Edison și pe recitirea ulterioară a lucrării.

însoțite de hărți, reprezentări ale personajelor și scenarii. Forța politică a ambelor tratate este de neegalat , din câte știu, nici în America , nici în alte părți ale lumii unde colonizarea engleză și franceză nu începuse încă.

La fel ca Waman Puma, Cugoano nu are alt criteriu de judecată decât creștinismul. Iluminismul, din care face parte Cugoano, abia începea să prindă contur. Teopolitica cunoașterii era încă cadrul de referință, față de care egopolitica gândirii iluministe își revendica dreptul de a exista. La fel ca Waman Puma, Cugoano a luat principiile morale ale creștinismului literal și de acolo și-a proiectat critica la adresa exceselor creștinilor englezi în exploatarea brutală a sclavilor. Un exemplu: istoria acelor metode de formare a așezărilor oribil de trădătoare și de dobândire a bogăției și teritoriilor ar face umanitatea să tremure și chiar să se retragă la bucuria unor astfel de achiziții și să se transforme în furie și indignare față de o nedreptate atât de oribilă și o cruzime atât de barbară: „Peruvienii spun că incașii lor, sau monarhii, și-au extins uniform puterea, acordând atenție bunăstării supușilor lor; că puteau răspândi binecuvântările civilizației și cunoașterea artelor, pe care le posedau, printre oamenii care le-au acceptat protecția; și în timpul succesiunii a doisprezece monarhi, niciunul nu s-a abătut de la acest caracter binevoitor." Sensibilitatea lor față de o astfel de noblețe de caracter avea să le provoace cea mai usturătoare aversiune față de noii și teribilii lor invadatori care le pustiiseră și devastaseră țara [93].

În acest paragraf, vreau să subliniez câteva aspecte: stăpânirea limbii, așa cum am menționat deja; cunoașterea și solidaritatea cu populația indigenă sub colonizarea castiliană, pe care Cugoano o compară cu dezumanizarea atât a persoanei indigene, cât și a persoanei de culoare; și critica directă și brutală a negustorilor și exploatatorilor albi de către un sclav negru (la fel de directă și brutală ca cea a lui Waman Puma). Aceste critici (ale lui Cugoano și Waman Puma) nu mai sunt situate la același nivel (paradigmă) ca și critica lui Las Casas la adresa propriilor compatrioți. Critica lui Cugoano și Waman Puma se află în altă parte, în spațiul turnurii

[93] Pe această temă, vezi, de exemplu, < http://research.history.org/Historical_Research/Research_Themes/ThemeEnslave/Somerset.cfm >.

decoloniale. În acest sens, paragraful este unul dintre multele similare în care critica este îndreptată către formele de guvernare și comunitatea imperială formată din Spania, Portugalia, Franța și Anglia. Pentru Cugoano, distincția dintre națiunile imperiale este lipsită de sens. Diferența colonială nu se oprește la granițele interimperiale. Pentru diferența imperială, însă, este în joc formațiunea națională și, astfel, din 1558 încoace, Elisabeta I a Angliei a țesut Legenda Neagră în Imperiul său Britanic împotriva abuzurilor castilienilor din America, grație informațiilor și criticilor furnizate de Bartolomé de las Casas. Cugoano repetă acest lucru, dar, la rândul său, îi condamnă pe englezi pentru brutalitățile lor împotriva sclavilor negri, similare sau mai grave decât cele ale castilienilor împotriva populației indigene. Elisabeta I (1533-1603) ocupa încă tronul Angliei când Cugoano și-a publicat cartea și a rămas așa timp de aproape cincisprezece ani după publicarea acesteia. Cu toate acestea, Elisabeta I nu a făcut comentarii similare, criticând aceeași brutalitate din partea englezilor pe care o condamnase din partea castilienilor. Critica lui Cugoano este situată și concepută în și din perspectiva diferenței coloniale. Legenda Neagră este situată și concepută în și din perspectiva diferenței imperiale. Cugoano nu este nici înșelată, nici distrasă de controversele imperiale. Pentru un fost sclav, toate pisicile sunt gri: „Această ticăloasă afacere de răpire și furt de oameni a fost începută de portughezi pe coasta Africii [...] Spaniolii le-au urmat exemplul infam, iar comerțul cu sclavi africani li s-a părut extrem de avantajos, permițându -le să trăiască în ușurință și opulență prin subjugarea și înrobirea crudă a altora. Francezii și englezii, precum și alte câteva națiuni europene, pe măsură ce au fondat așezări și colonii în Indiile de Vest, au făcut același lucru și s-au unit cu portughezii și spaniolii pentru a jefui și a jefui Africa, precum și pentru a devasta și a pustiiți locuitorii continentelor occidentale [94]. ”

Transformarea vieților umane în materie de unică folosință nu este altceva decât „viața goală” pe care Giorgio Agamben a

[94] Paragraful citat este din lucrarea lui William Robertson (1721-1793) *„Istoria Americii”* (1777) . Citatul lui Cugoano este preluat din ediția „ *Gânduri și sentimente despre traficul rău și viclean al sclaviei și comerțului speciei umane, prezentate cu umilință locuitorilor Marii Britanii”* [1787], Londra, Penguin, 1999, p. 65. Toate citatele lui Cugoano sunt din această ediție.

descoperit-o în Holocaust. „Viața goală" este un concept modern/postmodern, în timp ce „viața de unică folosință" este un concept modern/decolonial - adică unul care apare din istoriile moderne/coloniale. Cugoano a contribuit la inițierea unei critici care este reprodusă astăzi, de exemplu, în „necropolitica" lui Achille Mbembe, care, pornind de la „biopolitica" lui Michel - Foucault , o deplasează în spațiul epistemologic al demarcării și deschiderii gândirii decoloniale. Diviziunile imperiale/naționale sunt într-adevăr dezvăluite atunci când sunt privite din perspectiva consecințelor logicii colonialității: luptele imperiale pentru bunuri umane. Reflecțiile lui Agamben sunt importante, dar tardive, regionale și limitate. A începe cu refugiații din cel de-al Doilea Război Mondial și din Holocaust înseamnă a ignora patru sute de ani de istorie, dintre care refugiații și Holocaustul sunt doar momente dintr-un lung lanț al disponibilității vieții umane și al încălcării demnității (nu doar a drepturilor omului). Acesta a fost tocmai unul dintre cele mai puternice argumente ale lui Cugoano, așa cum vom vedea în curând. Genealogia gândirii decoloniale este necunoscută în cadrul genealogiei gândirii europene. Astfel, Agamben revine la Hannah Arendt pentru primul caz, la Heidegger pentru al doilea, dar, în mod curios, ignoră, nu este conștient de

Sau poate că gândirea lui Aimé Césaire, canonic în genealogia gândirii imperiale, pur și simplu nu atinge subiectivitatea sa. În 1955, Césaire putea vedea ceea ce poate puțini (dacă există vreunul) gânditori europeni puteau „vedea", atât de deposedați erau și sunt de arhiva construită de rana colonială. Césaire a observat: „Da, ar merita să studiem, clinic, în detaliu, modul de acțiune al lui Hitler și al hitlerismului și să dezvăluim creștinului foarte distins, foarte umanist, foarte burghez al secolului XX, că poartă în el un Hitler și nu este conștient de acesta, că Hitler îl locuiește, că Hitler este demonul său, că dacă îl denigrează, este din lipsă de logică și că, în cele din urmă, ceea ce nu-l poate ierta pe Hitler nu este crima în sine, crima împotriva omului, nu umilirea omului în sine, ci crima împotriva omului alb, umilirea omului alb și aplicarea în Europa a unor proceduri colonialiste care până acum fuseseră rezervate arabilor din Algeria, cooliilor din India și negrilor din Africa" [22].

Popoarele Aymara și Quechua (precum și comunitățile Anáhuac și Abya Yala) nu aveau un concept de „viață" *(vie, viață, vita) precum cel modern. Pacha* era un concept complex care cuprindea noțiuni de spațiu și timp în trecerea anotimpurilor, mișcarea Soarelui și a Lunii, creșterea plantelor și animalelor, căderea frunzelor iarna, încetarea mișcării ființelor vii la un anumit punct al existenței lor de la naștere, căderea ploii, mișcarea norilor și așa mai departe. „Viața", în cosmologia europeană modernă, ar putea fi tradusă în cosmologiile native ca mișcarea care ne include în desfășurarea cosmosului. Întâlnirea cu europenii a produs un *pachakuti,* o răsturnare radicală în înțelegerea lor despre ce însemna să fii în cosmos, în modul lor de a fi cu acele corpuri care la un moment dat au încetat mișcarea și desfășurarea evenimentelor, dar care au continuat să existe în membrii comunității. De aceea, multe discursuri zapatiste invocă prezența și conversațiile cu „morții". Cei care au încetat să se mai miște nu au încetat să existe în ființe care continuă să se miște. „Viață-moarte" era un concept străin, la fel ca și realizarea că „viețile" lor erau disponibile administratorilor și cuceritorilor europeni. Africanii înrobiți și descendenții lor au ajuns la aceeași concluzie. După cum avea să spună Eric Williams mult mai târziu, „viețile" corpurilor înrobite erau de unică folosință pentru că erau transformate în mărfuri. Nu erau pur și simplu „vieți goale" (cetățeni deposedați de

[22] *Ibíd.,* p. 72.

subiectivitate și reduși la numere de documente și adrese poștale în recensămintele de stat). Erau mai mult decât atât; erau și continuă să fie „vieți de unică folosință". Viețile de unică folosință au fost și continuă să fie vieți rasializate, cele ale subiecților moderni/coloniali - adică cele manipulate de proiecte și planuri imperiale. „Viețile goale" sunt cele ale subiecților moderni, subjugați, dar nu aruncați. De aceea, în componența armatelor pe care Statele Unite le trimit în Irak, numărul soldaților de culoare este mai mare decât cel al soldaților albi.

Astfel, „viața goală" pe care Agamben a „descoperit-o" și care entuziasmează atât de mult mentalitatea albilor din Europa de Vest și Statele Unite, este ceea ce indigenii și negrii cunoșteau, cu întârziere, într-un mod diferit încă din secolul al XVI-lea. Ideea că viețile albilor erau de unică folosință era o noutate pentru Europa și Anglo-America. Această noutate face parte și din orbirea „omului alb", o orbire în care descoperirea posibilității de unică folosință a vieții umane permite acum construirea unor argumente „critice" bazate pe umilința omului alb. Gândirea colonială , care abordează și ororile Holocaustului, o face prin gestația sa istorică în secolul al XVI-lea și prin istoriile sale paralele: în Europa, exploatarea indigenilor și a negrilor din America și Africa, precum și a populațiilor din Asia.

În acest moment, este util să revenim la amplasarea geoistorică și epistemică – și la corelația dintre cele două – a discursului. În istoria ideilor, filosofiei și științei în Europa și a Europei însăși, această chestiune a fost considerată de la sine înțeleasă, deoarece se presupunea că ceea ce contează este ce și despre ce gândește cineva, nu de unde sau din punctul de plecare gândește cineva. Să luăm în considerare un exemplu în acest sens. Cu o proză glorioasă care amintește de muzica lui Wagner, Jean-Jacques Rousseau, în *Discursul său despre originea și fundamentele inegalității dintre oameni* (1755), își anunță poziția epistemică, etică și politică în felul următor: „Întrucât subiectul meu privește omul în general, mă voi strădui să găsesc o..."

„o limbă potrivită tuturor națiunilor; mai bine, uitând timpurile și locurile pentru a mă gândi doar la oamenii cărora le vorbesc, voi presupune că sunt în Liceul din Atena, repetând lecțiile profesorilor mei, avându-i ca judecători pe Platon și Xenocrate și ca ascultători pe rasa umană [95]. ”

Waman Puma și Ottabah Cugoano și-ar imagina cu greu Liceul din Atena ca scenă pentru discursurile lor și nici nu ar uita de timp și spațiu. Ar spune însă – îmi pot imagina – că preocupările lor sunt de interes pentru umanitate în general, întrucât este o civilizație care a ajuns să renunțe la viețile umane. Dar ar sublinia diferența colonială care, din secolul al XVI-lea încoace, a reorganizat „rasa umană ca public potențial” și a ascuns faptul că în cadrul rasei umane există vieți care nu au nicio valoare, o expresie folosită chiar de Cugoano. Rousseau a scris un paragraf care dezvăluie atracția dorinței și voinței de a vorbi în numele rasei umane, într-un moment în care transformarea masivă a vieții umane în materie de unică folosință – care a început să aibă loc în istoria „rasei umane” în secolul al XVI-lea – era deja în curs de desfășurare de mai bine de două secole. La fel ca Cugoano cu vreo douăzeci de ani mai târziu și Waman Puma cu vreo două secole mai devreme, Rousseau era preocupat de inegalitate. Observând scena europeană, în prezentul și în istoria sa (dar neatent la inegalitățile și rănile provocate de diferențele coloniale), Rousseau a observat: „Concep două tipuri de inegalitate în specia umană: una pe care o numesc naturală sau fizică, deoarece a fost stabilită de natură și constă în diferența de vârste, sănătate, puterea corpului și calitățile minții sau sufletului; o alta, care poate fi numită inegalitate morală sau politică, deoarece depinde de un fel de convenție și este stabilită, sau cel puțin autorizată, prin consimțământul oamenilor. Aceasta din urmă constă în diferitele privilegii de care se bucură unii în detrimentul altora, cum ar fi a fi mai bogați, mai onorabili , mai puternici decât ei sau chiar a putea impune ascultare [96]. ”

Pentru Rousseau, a întreba despre sursa inegalității naturale era inutil, deoarece, potrivit lui, acea întrebare primise deja răspuns prin simpla definiție a cuvântului : inegalitatea este naturală și nu

---

95 Aimé Césaire, *Discurs despre colonialism,* Madrid, Akal, 2006, p. 15.

96 Jean-Jacques Rousseau, *Discurs despre originea și fundamentele inegalității dintre oameni și alte scrieri,* Madrid, Editorial Tecnos, 2002, p. 120.

mai este nimic de întrebat . Este și mai inutil să ne întrebăm - continuă Rousseau - dacă există vreo legătură esențială între cele două inegalități, deoarece a pune această întrebare ar însemna, potrivit lui Rousseau, a ne întreba dacă cei aflați la putere și în poziția de a comanda sunt neapărat mai buni decât cei care ascultă. Acest tip de întrebare , conchide Rousseau, ar fi potrivit într-o discuție între sclavi într-o audiență cu stăpânul lor, dar complet neproductiv și incorect dacă astfel de întrebări ar fi adresate unor oameni raționali și liberi în căutarea adevărului.25 Rousseau , desigur, [a condamnat] sclavia, dar din această condamnare nu a rezultat, în vremea sa - așa cum arată atâția alți oameni ai secolului al XVIII-lea, printre care Kant - că egalitatea africanilor de culoare ar trebui acceptată fără discuție. Inegalitatea naturală este un principiu suficient pentru a distinge în același timp nedreptatea sclaviei și inferioritatea africanilor de culoare.

Ottawah Cugoano a adus o inversare completă (adică o fractură și o opțiune decolonială) a dezbaterilor despre drept și drept natural care preocupau bărbații și femeile albe în secolul al XVIII-lea. În timp ce Waman Puma a răspuns dezbaterii imperiale prin scrierile unei mulțimi de misionari și oameni de litere (Las Casas, Acosta, Murúa, pe care îi menționează la sfârșitul Nueva Crónica...), Cugoano a răspuns ideilor la modă în timpul Iluminismului și într-o perioadă de ascensiune intelectuală în Anglia , Germania și Franța. Printre numele care au dominat peisajul intelectual, filosofic și politic s-au numărat George Berkeley și lucrarea sa *Principiile cunoașterii umane* (1710), Alexander Pope și *lucrarea sa Eseu despre om* (1734), David Hume și lucrarea sa *Cercetare privind înțelegerea umană* (1748) și Ewphrase Lessing și lucrarea sa *Educația rasei umane* (1780). Tratatul politic este, în același timp, și economic. Analizele economice ale lui Cu Goano asupra relației dintre sclavie și piață răstoarnă complet tratatul lui Adam Smith, *Avuția națiunilor,* publicat acum aproximativ zece ani.

[25] *Ibid*., p. 118.

cu ani înainte de cel al lui Cugoano. Mai mult, prin titlul său de discurs „Gânduri *și sentimente”,* Cugoano face aluzie directă la tratatul lui Smith, *„Teoria sentimentelor morale”* (1759). Pe scurt, tratatul lui Cugoano este o critică etică brutală a prădătorilor imperiali și a hoților de oameni (expresii care apar în mod repetat în discursul său) în numele eticii creștine; o analiză a economiei și a sclaviei, insistând constant asupra disponibilității vieților persoanelor de culoare: „ *Viețile noastre sunt considerate fără valoare”.* Cugoano își încheie discursul cu propuneri concrete pentru a pune capăt sclaviei, a compensa națiunile africane pentru daunele cauzate și a legaliza munca. Indiferent dacă aceste probleme ridicate de Cugoano rămân deschise astăzi, ceea ce este important pentru argumentul meu este să identificăm turnura decolonială. Anthony Bogues (fără a folosi limbajul rupturii decoloniale) marchează fără echivoc dezangajarea și deschiderea lui Cugoano în domeniul teoriei politice. Bogues spune, referindu-se la dezbaterile și subiectele discutate între filosofii și scriitorii politici europeni din Anglia, Germania și Franța: „Discursul politic al lui Cugoano sugerează existența unui alt curent care articulează noțiuni despre libertatea naturală și drepturile naturale. Pentru Cugoano, dreptul natural fundamental era dreptul individului de a fi liber și egal, nu în raport cu guvernul, ci cu alte ființe umane . ” [26]

Bogues adaugă că argumentul lui Cugoano, care susține egalitatea persoanelor de culoare într-o lume în care teoria politică și conceptul de umanitate erau în mâinile persoanelor albe (de exemplu, inegalitatea naturală), completează turnura decolonială prin postularea (bazată pe experiența sclaviei afro-americane ) că ființele umane sunt egale și libere în raport cu alte ființe umane, nu în raport cu statul. Argumentul lui Rousseau, pe de altă parte, asigură egalitatea în raport cu statul și menține inegalitatea naturală între oameni. Această schimbare este ceea ce îl diferențiază pe Cugoano de restul aboliționiștilor albi, care argumentează - împotriva sclaviei, dar susțin inferioritatea persoanelor de culoare. Astfel, „când punem aceste lucruri laolaltă, nu putem evita concluzia că a existat în narațiunea despre sclavie a lui Cugoano o contra-narațiune politică care s-a mișcat într-o direcție diferită de

[26] *Ibid.,* p. 118.

orizonturile politice ale Iluminismului ” [97].

Direcția diferită pe care o ia Cugoano în cadrul orizontului politic al Iluminismului este tocmai ceea ce încerc să descriu aici ca opțiunea decolonială și gestația gândirii decoloniale la însăși temelia lumii moderne/coloniale și, în consecință, a capitalismului așa cum îl înțelegem astăzi. Forța și energia gândirii decoloniale au fost întotdeauna prezente, în exterior, în ceea ce a fost negat de gândirea imperială/colonială.

## IV. ÎNCHEIEREA MANIFESTULUI

Am putea continua acest argument concentrându-ne asupra lui Mahatma Gandhi. Menționarea lui aici este importantă din următorul motiv: Cugoano și Gandhi sunt legați, în diferite părți ale lumii, de Imperiul Britanic. Waman Puma și Cugoano sunt legați de continuitatea imperialismului vest-european în cele două Americi. Am putea continua cu Frantz Fanon și să- l conectăm la Cugoano prin rana colonială provocată africanilor și, de asemenea, prin complicitatea imperială dintre Spania, Anglia și Franța - în ciuda conflictelor lor imperiale. Prin aceasta, vreau să subliniez următoarele: genealogia gândirii decoloniale este structurată în spațiul planetar al expansiunii coloniale/imperiale, spre deosebire de genealogia modernității europene, care este structurată de-a lungul cronologiei unui spațiu limitat, de la Grecia la Roma, la Europa Occidentală și, în final, la Statele Unite. Elementul comun dintre Waman Puma, Cugoano, Gandhi și Fanon este rana provocată de diferența colonială (de exemplu, rana colonială).

Cotitura decolonială (adică decolonizarea epistemică) a lui Waman Puma și Cugoano a avut loc în orizontul monarhiilor, înainte de apariția statului modern (burghez) și de ascensiunea celor trei ideologii imperiale seculare.
Cei doi: conservatorismul, liberalismul și socialismul-marxismul [28.]
În orizontul ambelor, teologia domnește suprem. Rămâne ca a doua parte a acestui manifest să exploreze orizontul decolonial (Gandhi, Cabral, Du Bois, Fanon, Anzaldúa, mișcările sociale indigene din

[97]Anthony Bogues, *Eretici negri, profeți negri: intelectuali politici radicali ,* New York, Routledge, 2005, p. 45.

Bolivia și Ecuador, mișcările sociale afro-columbiene din Columbia și Ecuador, Forumul Social Mondial și Forumul Social al Americilor etc.) în orizontul statului imperial modern.

Genealogia gândirii decoloniale este pluriversală (nu universală). Astfel, fiecare nod din rețeaua acestei genealogii este un punct de plecare și o deschidere care reintroduce limbi, amintiri , economii, organizări sociale și subiectivități și este, cel puțin, dublă: splendoarea și mizeria moștenirii imperiale și amprenta indelebilă a ceea ce a existat transformat într-o rană colonială, degradarea umanității, inferioritatea păgânilor, a primitivilor, a societăților subdezvoltate și nedemocratice.

Ziua de azi cere, ba chiar cere, o abordare decolonială care să articuleze genealogii răspândite pe planetă și să ofere „alte" modalități economice, politice, sociale și subiective. Acest proces este în desfășurare și îl vedem în fiecare zi, în ciuda veștilor proaste care vin din Orientul Mijlociu, Indonezia, Katrina și conflictul intern de la Washington.

[28] *Ibid.,* p. 45.

# TIMP PENTRU MANIFESTE[98]

*Hayden White*

MANIFESTUL ESTE UN GEN RADICAL. Presupune o perioadă de criză și, mai mult, faptul că această criză este explicită, evidentă pentru toți. Și, de obicei, solicită acțiune (sau, în cazul manifestelor religioase, o schimbare de mentalitate) pentru a depăși sau a îmbunătăți situația în cauză.

Timpul manifestului este prezentul (și viitorul imediat ); timpul „acum" ( *Jetztzeit*- ul lui Benjamin ) al deciziei. Manifestul nu are niciun interes pentru trecut decât ca parte a problemei care trebuie rezolvată. Manifestul, așa cum ne amintește Derrida în Spectrele *lui Marx,* ne spune de obicei că „timpul este dezechilibrat", că „este timpul" să îndreptăm lucrurile și apoi propune un curs de acțiune sau o schimbare de inimă pentru a ne îndrepta spre vremuri mai bune în viitor. Derrida subliniază, de asemenea, că paradigma manifestului modern se găsește în formele antice (biblice) ale profeției, pe de o parte, și în Evanghelie *(evanghelion), pe de altă parte.* Pe de altă parte, primul , desigur, promite pedepse pentru cei care, legați de Legământ, îi încalcă termenii; tinde spre apocaliptic. Al doilea proclamă venirea unei noi ere („timpul s-a împlinit"), cu o nouă lege și noi perspective pentru comunitate; tinde spre revoluționar. Manifestul politic modern poate combina ambele moduri, amestecând focul și pucioasa, iubirea și lumina în egală măsură. Manifestul artistic - gândiți-vă la cele ale futuriștilor și suprarealiștilor - combină amenințarea și promisiunea într-un simulacru al revelației. Manifestul științific

[98]Publicată inițial în antologia editată de Keith Jenkins, Sue Morgand și Alun Munslow, *Manifestele istoriei,* Londra, Routledge, 2007. Traducere de Pablo Abufom.

-gândiți-vă la Bacon, Galileo, Darwin- este de o altă specie : rece , calm și stăpân pe sine, deoarece manifestatorul științific, având o anumită cunoaștere la îndemână, știe că timpul este de partea lui; la fel ca Galileo cenzurat, își poate permite să aștepte: *Eppure, si muove.*

Și ce ziceți de un manifest pentru istorie? Are vreun sens un manifest pentru o disciplină academică, și mai ales una mai contemplativă decât drastică, fixată asupra trecutului, dedicată unei viziuni pe termen lung, precaută în ceea ce privește generalizarea și ostilă oricărui futurism? În introducerea lor, editorii noștri postulează un „acum" al postmodernismului în sensul că am ajuns la sfârșitul „experimentului modernității" și la promisiunea (eșuată) a comunităților „pentru drepturile omului". Ei presupun că deconstrucția „tradiției occidentale" a demolat fundamentalismele pe care se baza orice viziune anterioară asupra istoricului sau asupra istoricității. Prin urmare, așa cum spun ei, „istoria *în sine este* cea care acum se clatină".

Așadar, întrebarea adresată potențialilor noștri manifestanți este *{în mod manifest}* „ce să facem?" Ce să facem pentru, prin sau cu istoria? Ce să facem cu conștiința istorică ? Ce să facem cu toate cunoștințele despre trecut acumulate de mii de istorici devotați în ultimele două secole, cunoștințe care sunt acum atât de vaste, atât de variate, atât de profund texturate încât niciun gânditor nu i-ar putea discerne conturul de bază, cu atât mai puțin să-i stăpânească detaliile opresive? Ce vine „după istorie", înțeleasă ca o structură a cunoașterii al cărei impuls original și coerență dobândită nu sunt atât de finisate, cât nu mai sunt semnificative pentru ceea ce semnifică postmodernitatea *noastră* ?

Keith Jenkins a sugerat ocazional că istoria este un concept al cărui timp a trecut, un mod de cunoaștere depășit . și o relicvă a unei epoci anterioare. În introducerea lor , editorii noștri susțin că genul manifestului aparține acelei modernități care a trecut acum în „istorie". Aceasta ar putea implica faptul că orice manifest nou despre istorie sau orice altceva ar trebui să fie distins de tipurile de manifeste produse în modernitate . Cel puțin, ar trebui să fie un *manifest postmodern,* o parodie a unui manifest sau, dacă acceptăm ideea lui Jameson despre postmodernism, o „pastișă" a altora, a unor manifeste anterioare.

Mai presus de toate, un manifest postmodern nu putea fi un - manifest sincer . Rosenstone spune acest lucru deschis atunci când remarcă, referitor la proiectul editorilor, că „trebuie să glumească". Iar LaCapra sugerează acest lucru atunci când speră cu tărie că s-a încheiat era în care un individ ar fi intenționat să legifereze proceduri pentru orice disciplină care pretinde o rigoare științifică autentică. Astfel, manifestele noastre reticente abordează manifestul, nemanifestându-se exact și nici *nemanifestându -se exact* .

Ce se întâmplă atunci? Manifeste ironice? Manifeste postmoderne ? Aceasta ar putea însemna că, în loc să subliniem ce este „manifest" în starea actuală a disciplinei noastre și ce trebuie „manifest" schimbat în cadrul acesteia, ne-am putea aștepta la un post-manifest, care să sublinieze ce nu este evident în situația actuală și, mai ales, ce aparține de fapt trecutului în prezent, ce trebuie *dezvăluit sau* nedezvăluit ca un trecut încă prezent în prezent, pentru a putea fi depășit. Iar când vine vorba de „istorie", acest proces de dezvăluire și dezvăluire s-ar desfășura atât asupra conceptului modernist de „istorie", cât și asupra acelor aspecte ale prezentului care continuă să-i bântuie pe cei vii, chiar dacă merită să fie înmormântați, îngropați sau, mai bine, arhivați. Acest tip de gândire dublă și triplă ar putea explica tonul ironic care pătrunde în carte [99]. În mod similar, aș putea explica recurența noțiunilor de *critică* și *critică* prezentate în mai multe manifeste (în special cele ale lui Ermarth, Domanska, Scott, Joyce, Poster și LaCapra) ca o soluție la problemele istoriei într-o eră postmodernă.

Acum, un grup de studenți profesioniști la istorie (aleși oricum ar fi) s-ar putea să nu fie cel mai bine echipați pentru sarcina de a imagina o „istorie pentru viitor". Membrii profesiei care se autointitulează „ istorici activi" (spre deosebire de „istorici inactivi" sau „istorici non-activi"?) au internalizat o aversiune față de tipul de gândire proiectivă pe care îl cere manifestul . Mai mult, a fi profesionist sau cel puțin a fi „disciplinat" înseamnă a evita toate formele de gândire extremistă. Cred că Dominick LaCapra

[99]Există și diferite tipuri de ironie: jucăușă în cazul lui Rosenstone, entuziastă în cel al lui Dening și dulce-amăruie în cel al lui Lowenthal. Și în două cazuri, cele ale lui Southgate și Ankersmit, există (dacă nu mă înșel) o bună parte din parodie: parodie a unor programe vechi premoderne, umaniste și respectiv istoriciste.

vorbește ca *istoric profesionist* atunci când avertizează împotriva extremismului „constructivismului radical", pe de o parte, și a ceea ce el numește „paradigma cercetării autosuficiente", pe de altă parte. În dorința sa de a „rezista apocalipsei", însă, el ar putea supraestima ceea ce este în joc în efortul de a reforma sau modifica disciplina noastră. După cum întreabă Robert Rosenstone, cui mai mult decât istoricul profesionist îi pasă de viitorul istoriografiei profesionale? După cum subliniază David Harlan, istoria a încetat de mult să mai conteze pentru oricine lucrează în afara domeniilor sale de interes specializat, având în vedere specializarea și detașarea sa crescândă de preocupările actuale. Publicul larg află mai multe despre istorie prin intermediul mass-media și al scriitorilor populari de biografii, bătălii și crime.

Toată această îngrijorare cu privire la orice poziție care merge „prea departe" sau țintește „prea mult" sugerează că manifestele noastre *vor* să reziste oricărui spirit radical și se mulțumesc să recomande revizuiri cosmetice, cum ar fi adăugarea de noi domenii de cercetare sau noi forme de prezentare la procedurile și practicile consacrate ale istoriografiei „convenționale" sau „tradiționale". Astfel, Ewa Domanska sugerează să adăugăm un echivalent al criticii literare la modul în care citim textele istoriografice, dar nu sugerează – așa cum a făcut-o în celelalte lucrări ale sale – că acest lucru ar putea necesita și o schimbare a modului în care *scriem* istoria. Ea speră că critica istoriografică poate discerne momente „profetice" în scrierile istorice, momente care indică spre viitor fără a prescrie forma pe care ar putea-o lua. Mark Poster prezice că va trebui cumva să luăm în considerare revoluția media și impactul sistemelor digitale de stocare și recuperare a informațiilor asupra scrierii istoriei în viitor. Sugestia ei că ar trebui să ne extindem noțiunea de real pentru a include și „virtualul" este atrăgătoare, dar îmi rămâne neclar ce ar implica acest nou conținut al expunerii istorice în ceea ce privește modul în care „istoria" ar putea fi prezentată în scris sau în imagini. Beverly Southgate ne invită să luăm în considerare încă o dată reluarea – deși într-un registru ușor diferit – a vechiului program umanist de studiere a istoriei pentru a discerne „ce înseamnă să fii *om",* deși este greu de înțeles de ce istoricii ar trebui considerați mai bine echipați decât practicienii altor discipline pentru a oferi un răspuns la o astfel de întrebare. Acum șaptezeci de ani, Ortega a ridicat această problemă când a

scris că omul nu are natură; ceea ce are este istorie. Acest lucru sugerează că ar fi mai bine să studiem natura pentru a descoperi de ce omul are istorie decât să studiem istoria pentru a afla dacă omul are o natură.

Frank Ankersmit, în ceea ce consider un program surprinzător de la doi pași înapoi la un pas înainte, recomandă o revenire la vechile metode bune ale lui Ranke și ale istorismului tradițional pentru a readuce istoria la sarcina sa tradițională de a preda filosofia (politică) prin exemplu. El ne cere să folosim „înțelepciunea trecutului" *(sic)* pentru a critica experimentele politice periculoase care repetă, fără să vrea, anumite programe care s-au dovedit impracticabile în vremurile anterioare. El îi menționează pe Pocock și Skinner ca ghizi pentru un astfel de program; iar acest lucru are sens, deoarece ambii sunt istorici cu drepturi depline, ceea ce înseamnă că studiază texte de filozofie politică, drept și etică pentru a arăta cât de incomparabile sunt acestea cu orice epocă ulterioară (sau anterioară). Chiar și sugestia aparent „extremă" a lui Robert Rosenstone de a lăsa un loc în relatările noastre despre trecut pentru jocul imaginației artistice readuce istoria la *fosta sa* alianță ( *romantică ?) cu „literatura".* Această sugestie este în concordanță cu propunerea lui Ann Rigney privind un fel de „ federalism" al disciplinelor, fiecare îndeplinindu-și sarcina tradițională într-o atmosferă de toleranță reciprocă, schimb și civilizație, deși ea știe că tocmai am trecut printr-o secvență de „războaie culturale" care au lăsat răni în disciplinele umaniste tradiționale, poate iremediabile.

Și totuși, toți acești susținători reticenți indică, mai mult sau mai puțin deschis, nevoia unei extinderi a imaginației în studiile istorice, dacă într-adevăr aceste studii vor fi redate la relevanța pe care au avut-o odinioară în rezolvarea problemelor *actuale* . Căci este nevoie de imaginație pentru a recunoaște că multe dintre lucrurile nespuse în timpurile moderne trebuie revizuite, respinse sau pur și simplu „arhivate" în timpurile postmoderne. Și aici, adevărata problemă este dacă cineva crede că epoca în care trăim este atât de diferită de cea anterioară (sau de ceea ce se credea odinioară că a venit înainte) încât este necesară o reorganizare fundamentală a științelor umane și sociale.

Ei bine, toți protestatarii noștri par să creadă că s-a întâmplat *ceva* cu societatea occidentală, cu științele umaniste în general și

cu studiile istorice în special. Nu este clar dacă ei cred că ceea ce s-a întâmplat echivalează cu o schimbare fundamentală în ceea ce Hannah Arendt numea „condiția umană". Dar pare evident că pentru cei dintre noi care credem că trăim într-o epocă în care regulile jocului societal s-au schimbat, făcând problematică înțelegerea noastră actuală despre cine suntem și încotro ne îndreptăm, este nevoie de un fel de regândire radicală. Istoricii se confruntă cu schimbarea și, prin urmare, ar trebui să fie mai receptivi la posibilitățile unor schimbări fundamentale în artele și științele noastre decât cei care cred că istoria este întotdeauna despre continuități, mai degrabă decât despre discontinuități. Indiferent de distanța dintre opiniile diferite asupra detaliilor, un fapt evident (da, *un fapt)* ne stă în față cu o claritate incontestabilă: acest fapt este explozia demografică, mișcarea populațiilor și impactul pe care aceste mulțimi strămutate îl au asupra comunităților, instituțiilor sociale și ideologiilor tradiționale și „moderne". După cum a observat Fredric Jameson, este foarte posibil ca fenomene istorice aparent „noi", precum cele două războaie mondiale, presiunea, genocidul în masă fabricat și armele atomice să fie, de fapt, „comensurabile", la un anumit nivel, cu prototipurile lor istorice. Însă aceste mase de oameni care populează acum globul necesită schimbări în noțiunile noastre despre acea „natură umană" de care suntem cu toții interesați și despre acea „istorie" pe care anterior o credeam a fi creația lor.

Așadar, nu este vorba doar de a încorpora femei, subalterni, popoare primitive, homosexuali, persoane de culoare , imigranți și orice alt grup care își revendică acum un loc în istoria „noastră" sau, mai degrabă, în relatările noastre (prin „noastre" mă refer la cele „occidentale") despre „istorie ". Acum este vorba – pentru noi, istoricii – de a regândi istoria în termeni adecvați epocii actuale. Aceasta înseamnă a regândi ceea ce este nou și „nemaiauzit" în contextul social actual, în loc să încercăm să adaptăm vechile categorii de explicație și prezentare la ceea ce este în mod evident nou și diferit într-o lume văzută doar „prin ochii occidentali". Adică, dacă prin istorie nu înțelegem doar „trecutul", ci relația dintre „prezent", înțeles ca parte a „istoriei", și „trecut", atunci este de datoria noastră să luăm în considerare posibilitatea prezentului *ca* istorie.

Dar, așa cum s-ar putea întreba Keith Jenkins, de ce istorie ? Ce

motive există pentru a atribui această sarcină studiului istoriei? Răspunsul meu la această întrebare este că, după sfârșitul religiei și metafizicii, istoria este acum tot ce avem . Fie că ne place sau nu, toate științele sociale și umaniste își au acum fundamentele în dezordinea înregistrărilor istorice, în slăbiciunile așa-numitei metode istorice și în ceea ce Domanska numește „deschiderea" imaginației istorice.

Mai multe dintre manifestele conținute aici - cele ale lui Chakrabarty, Dening, Ermarth, LaCapra, Joyce, Harlan și Scott - se confruntă cu acest tip de considerație: ce necesită în prezent revizuirea sau reforma „aparatelor" istorice convenționale (pe care Althusser le-a numit dispozitive *)* ? Aceste manifeste, în general și în mare măsură, ne îndreaptă spre o reformulare a gândirii istorice ca un fel de *critică.* Aceasta pare a fi, în opinia mea, cea mai fructuoasă idee care reiese din aceste manifeste. Aici, critica nu înseamnă doar încercarea de a discerne limitele ideilor noastre actuale despre istorie, ci mai degrabă schimbarea unei conștiințe istorice astfel criticate către o critică a relației istoriei cu alte discipline din arte și științe umane. Joan Scott avansează acest punct de vedere și invocă poststructuralismul foucaultian ca justificare pentru acesta. Nu este o afirmație prea puternică să spunem că ideea de critică a lui Foucault readuce gândirea istorică la acel istoricism de care – așa cum afirmă Ankersmit – s- a desprins în epoca în care istoria a servit un umanism iluzoriu, pe de o parte, și un scientism fals, pe de altă parte. Adică, atâta timp cât critica are un sens dincolo de ideea de a discerne structurile formale de expresie, sens și valoare în propriile discursuri și în cele ale altora și de a le examina pentru coerență logică sau artistică, atunci acest sens nu este altul decât efortul de a identifica *istoricitatea ireductibilă* a tuturor lucrurilor. Și aceasta înseamnă a discerne specificitatea spatio-temporală a unui lucru, a identifica modurile în care acesta se raportează la contextul sau mediul său și a determina măsura în care este atât permis, cât și limitat de această relație. Mai presus de toate, critica înseamnă detranscendentalizarea oricărui regim de adevăr și cunoaștere, negarea universalelor, substanțelor și esențelor care ne sunt impuse în orice timp și loc și o atenție la tot ceea ce face ca un lucru să fie o singularitate rezistentă generalizării, abstractizării și reificării. Într-un cuvânt, critica înseamnă istoricitate, iar istoricitatea

înseamnă atenție la imanența evanescentă a tuturor lucrurilor. Nu este tocmai o idee postmodernă, dar cel puțin modernă și suficient de radicală - în formularea lui Foucault - pentru a fi intrigantă.

> Însă, prin „istorism" , trebuie să înțelegem ideea că, mai degrabă decât să existe un temei sau o substanță la care putem raporta evenimentele și procesele istorice pentru a le determina sensul, însăși existența istorică este singurul temei pe care îl avem, ceea ce, la rândul său, înseamnă că, din moment ce istoria este un proces continuu de devenire și reconstrucție, nu avem deloc un temei stabil sau ferm. Presupun că la asta se gândea Foucault când
> În *„Ce este Iluminismul?", Foucault* a vorbit despre acordarea „un conținut mai pozitiv la ceea ce ar putea fi un *etos filosofic* constând dintr-o critică a ceea ce spunem, gândim și facem , printr-o ontologie istorică a noastră înșine". Foucault subliniază apoi că critica nu va mai fi practicată în căutarea unor structuri formale cu valoare universală, ci ca o investigație istorică a evenimentelor care ne-au condus să ne constituim și să ne recunoaștem ca subiecți ai ceea ce facem, gândim și spunem. În acest sens, această critică este genealogică în concepția sa și arheologică în metoda sa. Și această critică va fi genealogică în sensul că va separa, de acea contingență care ne-a făcut ceea ce suntem, posibilitatea de a înceta să fim, să facem sau să gândim ceea ce suntem, facem sau gândim.

Cu alte cuvinte, istorizarea, în special istorizarea prezentului, ridică vălul necesității sale, dezvăluie posibilități nerecunoscute și sugerează rute de evadare.

Așadar, critica înseamnă, așa cum spune Jameson, „a istoriza întotdeauna!" [100], dar nu în modul convențional al istoricului profesionist, adică nu ca o modalitate de a da unui eveniment un trecut din care trebuie să fi derivat, ci mai degrabă ca o modalitate de a reda evenimentelor prezentul lor , relațiile lor vii cu condițiile lor de posibilitate. Dar chiar mai mult: înseamnă a trata atât prezentul, cât și trecutul ca istorie, ceea ce înseamnă a trata prezentul istoric, ca o condiție adecvată posibilității sale, dar și ca ceva din care să evadăm. Această atitudine față de prezent ca ceva care face parte din istorie - adică ca ceva ce are sens să fie depășit și din care să evadăm - este cea care stabilește o legătură între critică și un anumit tip de modernism sau de sentiment al

[100]Fredric Jameson, *Inconștientul politic: Narațiunea ca act social simbolic,* Ithaca, Cornell University Press, 1980, p. 9.

modernității caracteristic timpului nostru.

Cu excepția lui Ankersmit și Southgate, manifestele noastre - sunt toate moderniste în sensul că văd că epoca prezentă (chiar dacă o numesc „postmodernă") oferă probleme, enigme și anomalii care nu pot fi confruntate în mod fructuos de nicio „înțelepciune a trecutului". Modernismul, oriunde a apărut, este convingerea că astăzi, prezentul sau momentul prezent necesită ca studiul să fie mai puțin rezultatul unui trecut și mai mult o singularitate care ne-ar putea oferi perspective asupra tipurilor de cunoștințe de care avem nevoie din trecut - și în special din trecutul recent sau imediat - pentru a „scăpa de el" și a trece la alte forme, mai creative, de individualitate, comunitate și raționalitate.

Acum, această idee de a evada din prezent constituie o diferență majoră între manifestele noastre postmoderne și cele moderne . Această diviziune este mai importantă decât ar putea fi orice diviziune între progresiști și conservatori, deoarece, așa cum susține Chakrabarty în eseul său, istoricii cu o înclinație general „liberală" - precum Evans, Ginsburg, Hobsbawm, Appleby și, da, trebuie să adaug, Lowenthal, Domanska, LaCapra și Southgate, printre manifestele noastre, și nenumărați alți oameni cu bunăvoință și spirit generos - sunt cei care continuă să creadă că, cu doar o mică ajustare, vechile valori ale obiectivității, empirismului și cauzalității emergente pot servi în continuare la valorizarea și relevanța studiilor istorice pentru rezolvarea problemelor modernității noastre.

Dar asta nu va funcționa. Istoriografia obiectivă, empirică și cauzală nu a convins niciodată pe nimeni de ceva ce nu credea deja. Nici disocierea dintre trecut și prezent nu poate salva studiul oricăruia dintre ele de distorsiunile ideologice. De ce? Pentru că disocierea dintre trecut și prezent este *distorsiunea* ideologică care permite ca „istoria" să fie pusă în slujba oricărei cauze politice, fie ea de dreapta, de stânga sau de centru, și face posibilă separarea faptelor de descrierea lor, pe de o parte, și de evenimentele de care sunt bazate, pe de altă parte.

Mai mulți dintre autorii manifestului nostru sugerează că ceea ce îi lipsește istoriografiei actuale este imaginația sau - altfel spus - capacitatea de a aprecia valoarea cognitivă a gândirii bazate pe imagine, în special într-o epocă a mediatizării și a elevării imaginii deasupra cuvântului, ca semn care se referă simultan atât la rațiune,

cât și la simțuri. Mark Poster abordează această problemă în manifestul său, subliniind importanța noilor media pentru scrierea istoriei în viitor . Dar Robert Rosenstone, Greg Dening, David Harlan, Ewa Domanska și Ann Rigney o confruntă și ei în reflecțiile lor asupra relației dintre artă și istorie. Această problemă este complexă și este legată de efortul istoricilor moderni de a-și transforma disciplina într-o „știință", izolând-o de speculația filosofică (de tip hegelian), pe de o parte, și de ficțiune (de tip romantic, *à la* Sir Walter Scott), pe de altă parte. Teama de aceste două erezii apare în mod regulat de-a lungul istoriei teoriei istoriografice moderne. Vedem acest lucru în dorința lui Dominick LaCapra de a salva istoria de pericolele identice ale pozitivismului naiv, care crede că tot ce este în trecut zace pur și simplu acolo, așteptând să fie descoperit, și ale constructivismului radical, care pare să susțină că nu există nimic acolo, că trecutul trebuie inventat din nimic (orice ar însemna asta) și că, în acest proces, „orice este permis". LaCapra pare să fie pe drumul cel bun în efortul său de a infuza reflecția istorică cu câteva principii simple ale conștiinței de sine psihanalitice și are cu siguranță dreptate în ceea ce privește limitele a ceea ce el numește „paradigma cercetării autosuficiente" (sau ceea ce alți susținători numesc „istorie convențională") și „constructivism radical". LaCapra pledează pentru un schimb între istorie și teoria critică, în special în măsura în care istoricii, prin adoptarea poziției „obiectivității", ridică bariere în calea oricărei analize a propriei lor identificări inconștiente cu sau aversiuni față de subiecții lor de studiu. Acest lucru este valabil în special, sugerează LaCapra, atunci când se abordează evenimente din trecutul recent care ar putea implica vinovăție și responsabilitate pentru crime și încălcări și în care identitățile naționale sunt amenințate de modurile în care diferite profesii ar putea încerca să își regleze conturile cu acestea. LaCapra găsește în concepțiile psihanalitice despre traumă, transfer, *acting out,* reelaborare și doliu modalități de a gândi despre relația istoricilor cu subiecții lor de studiu - și cu colegii lor de profesie care ar putea avea în mod sincer opinii care par josnice, neplăcute și inumane în măsura în care nu se aliniază cu presupusele constatări obiective ale fiecărui istoric în parte.

Desigur, nu este atât de simplu. Așa cum insistă LaCapra în altă parte, discursul istoric implică întotdeauna o revendicare a

adevărului de un anumit fel (sau, mai degrabă, de mai multe feluri) la diferite niveluri ale discursului în sine. Și aici, critica ca istorie și istoria ca critică trebuie să se confrunte cu întrebarea dacă adevărul este o problemă epistemologică, o problemă semantică sau ambele. Ideea că adevărul este o problemă semantică este „proiectul preferat" al filosofului Jerry Fodor și cred că ne oferă o modalitate de a gândi problema relației dintre istorie și literatură ridicată de mai mulți dintre protestatarii noștri.

Într-o mare măsură, problema relației dintre istorie și literatură a fost creată de acel „poststructuralism" care, așa cum susțin Joan Scott și Elizabeth Ermarth, a fost un produs al ceea ce unii numesc „turna lingvistică", iar alții „turna discursivă" în științele umane. Dacă, așa cum subliniază Ermarth, limbajul este un sistem complex de semne codificate, ale cărui elemente nu au o relație necesară (naturală) cu lucrurile din lume la care se referă, atunci semnificațiile atribuite lucrurilor și relațiile lor în discursuri sunt mai degrabă o funcție a codurilor folosite pentru a le indica decât a unei substanțe sau esențe ale cărei manifestări sunt diferite tipuri de lucruri. Atunci când avem de-a face cu sisteme complexe de semne (secvențe sau seturi care au o arie de aplicare mai mare decât o simplă propoziție), suntem angajați în sarcina de a atribui structuri complexe de sens unor corpuri complexe de fenomene. Arbitrarul alegerii codului sau codurilor care urmează a fi utilizate, împreună cu ambiguitatea inerentă a referinței (în discursul non-algoritmic, unde semnificațiile termenilor unitari sunt stipulate în prealabil), supune întreaga problemă a adevărului întregului sau secvenței domeniului semanticii, mai degrabă decât epistemologiei. Tocmai acestea, și nu diferențele și asemănările generice, constituie asemănările tulburătoare dintre unele tipuri de discurs factual (cum ar fi povestirile, de exemplu) și unele tipuri de discurs acțional (cum ar fi romanele, romanele de dragoste sau epopeiile). În ceea ce privește teoria istorică, diferența dintre o relatare factuală a evenimentelor trecute și o relatare fictivă a acestora nu ar mai consta în diferențele dintre referenții lor respectivi (reali și imaginari, respectiv), ci mai degrabă în diferențele și asemănările dintre codurile utilizate în fiecare pentru a înzestra aceste evenimente cu un tip sau altul de semnificație.

Chakrabarty ridică problema imaginației cu referire la studiile subalterne, care trebuie să postuleze o realitate trecută a

colonizaților, care este ascunsă, ascunsă sau reprimată de puterile coloniale înainte de a putea începe munca de conștientizare în prezent. Studiile subalterne sunt un bun exemplu de istorie critică, deoarece trebuie să înceapă prin demontarea mușamalizării ornamentate care blochează accesul la trecut al grupurilor sărace și oprimate din India și pentru că își asumă sarcina de conștientizare în prezent și trebuie să folosească ceva asemănător istoriei poetice a lui Vico pentru a produce ceea ce s-ar putea numi atât istorie, cât „efectul istoriei". Aici, elemente de empatie, sinceritate, intuiție, generozitate de spirit și simțul posibilului sunt mai importante decât abilitățile criminalistice și dialectica. Rezultatul este mai probabil să semene cu o operă literară decât cu o istorie convențională.

Niciunul dintre susținătorii noștri, cred, nu este interesat să îndrepte atenția istoricilor înapoi către evenimente și entități imaginare și să-i facă să scrie ficțiune mai degrabă decât istorie. Dimpotrivă, majoritatea par să presupună că scrierea istorică este cel mai bine înțeleasă ca un fel de discurs, mai degrabă decât ca o relatare testimonială (simulată) a evenimentelor și entităților, care nu a avut niciodată concretețea și claritatea conturului pe care le oferă de obicei scrierea istorică. Presupunând că reflecția istorică este discurs mai degrabă decât o disciplină (sau, mai bine, că disciplina reflecției istorice este discursivă mai degrabă decât strict factuală), putem începe să vedem că istoricii ar putea folosi tipurile de dispozitive literale folosite de obicei de scriitorii de proză imaginativă (sau chiar poezie) și, dincolo de asta, să aibă dorința de a da evenimentelor și entităților pe care le-au cunoscut prin cercetare tipurile de semnificații cărora le-a fost dedicat discursul poetic încă din vremea epopeii (dacă nu chiar mai devreme). Scopul aici este de a vizualiza o imagine complexă sau un spectacol complex de evenimente care exprimă adevărul despre genul de semnificații pe care oricine le recunoaște ca aparținând unei afirmații poetice serioase . Este vorba de schimbarea codurilor în arcul discursului, mai degrabă decât de impunerea unei structuri fictive a sensului asupra evenimentelor reale.

Elizabeth Ermarth, Joan Scott, Ann Rigney, Robert Rosenstone, David Harlan, Ewa Domanska și Greg Dening afirmă ceva de genul acesta sau cel puțin ne conduc în această direcție cu exemplele lor. În toate aceste cazuri, însă, susținătorii noștri încadrează legătura istorie-literatură în termenii nevoii de

imaginație ca supliment la rațiunea analitică a cercetătorului profesionist. Aici apare problema „ceilalți" tradiționali ai istoriei; aici devine evidentă relația problematică dintre istoricul profesionist și amator *sau* diletant; și aici se pune capăt (oricât de peremptoriu) chestiunii subiectivitate-obiectivitate.

Studiile istorice profesionale și moderne nutresc o suspiciune singulară, dacă nu chiar o ostilitate deschisă, față de artă (literară și vizuală) - în special arta modernistă (atât abstractă, cât și expresionistă) - și omologii ei postmoderniști. Documentarea motivelor pentru care se întâmplă acest lucru ar necesita un timp considerabil, dar, în general, istoricilor nu le place abandonarea programului mimetic de către arta modernistă și angajamentul său față de invenția formală liberă . Astfel, în măsura în care există vreun element artistic în discursul istoric profesional, este o versiune a realismului mimetic de care rămâne legată. Acest realism justifică credința într-o teorie a reprezentării bazată pe imagine și o teorie a adevărului bazată pe corespondență, de care sunt dedicați majoritatea istoricilor. Însă arta modernistă și postmodernistă sunt modelate de o idee de adevăr bazată pe coerență și de o noțiune de referențialitate care este mai degrabă performativă decât mimetică sau constatativă.

Acum, cred că asta vrea să ne spună, printre altele, Greg Dening prin modul în care și -a compus (anti)manifestul. „Nu scriu ficțiune... nici nu scriu nonficțiune." Dar ce scrie atunci? Pe baza exemplului pe care îl prezintă, aș spune - în conformitate cu insistența lui Ermarth de a căuta diferența și de a acorda credit negativului - că Dening scrie „nu nonficțiune". Dacă acest lucru sună enigmatic (sau pur și simplu absurd), îmi cer scuze; dar dacă examinăm textul pe care Dening ni l-a oferit cu atâta generozitate (trebuie să-i fi luat destul de mult efort să-l scrie), putem vedea că se încadrează în categoriile pe care le folosim în mod convențional pentru a clasifica operele în proză. Este imaginativ (mai mult decât imaginar ); este concret (bogat în figuri și tropi adecvati); este realist (în detaliile sale tehnice); este poetic (prin modul în care folosește imagini care angajează simțurile corporale ale cititorului); este referențial (obiectele sale sunt situate în timp și spațiu și sunt atât reale, cât și imaginare); și așa mai departe. Nu este vorba, așa cum observă Ann Rigney într-un alt context, de un istoric care *devine* romancier sau poet liric, ci de unul care folosește toate

resursele oferite de limbajul său și de cel al subiecților săi pentru a evoca o imagine complexă a vieții în acel moment al unei realități specifice. În același timp, el reunește și defamiliarizează un grup specific de oameni angajați într-o întreprindere epică, ca să nu spunem nobilă (niciun alt cuvânt nu pare chiar potrivit). El dezvăluie un aspect al umanității comune care merită comemorat. Poate că nu este acel „dar din trecut" pe care îl celebrează Patrick Joyce, dar este un anumit tip de dar de undeva - imaginația lui Greg Dening, bănuiesc.

Se califică darul lui Dening pentru a fi inclus printre lucrările care critică *(à la* Foucault) istoriografia prin istorizare? Da, dar nu argumentativ; ci indirect și performativ. Adică, în măsura în care demonstrează avantajul introducerii unei sensibilități cultivate de alte discipline (etnografia , în acest caz) în opera de reprezentare. Același lucru este valabil și în aspectele sale formale: Dening a ales un mod de reprezentare care îl duce dincolo de diviziunea subiect-obiect care ne deranjează atât de mult pe noi, istoricii, care suntem realiști. Se subliniază adesea că enunțarea poetică nu este nici factuală, nici fictivă, deoarece suspendă funcția referențială pentru a atrage atenția asupra puterii de a crea sens din sunete care, luate individual, sunt complet lipsite de sens. Dar acest lucru nu face ca discursul în care este exprimată funcția poetică să fie mai mult sau mai puțin subiectiv sau obiectiv. Deoarece textul poetic nu are pretenții de adevăr de tipul celui care ar putea fi confirmat sau infirmat prin observație sau dovezi documentare. Textul poetic pretinde că are sens arătând cum este posibil un anumit aspect al lumii reale. Filosofii critici ne spun că trebuie să căutăm „condițiile de posibilitate" ale oricărui lucru a cărui realitate încercăm să o identificăm. Această căutare poate fi realizată printr-o varietate de mijloace, unul dintre acestea fiind gândirea conceptuală. Însă gândirea figurativă, sau mai degrabă gândirea figurativă, este un alt mijloc, iar expresia poetică este instrumentul său.

Pretențiile imaginației sunt pertinente pentru alte probleme ridicate de manifestele noastre. De exemplu, profeția lui Poster conform căreia „viitorii istorici vor scrie o istorie a virtualului... [ceea ce] necesită o regândire fundamentală a elementelor de bază ale textelor istorice, a procedurilor cercetării istorice, a cadrelor teoretice etc.". Și recomandările lui Chakrabarty și Joyce de a regândi natura arhivei pe care viitorii istorici vor trebui să o

folosească - atât arhiva care a fost digitalizată, cât și arhiva care a fost configurată pentru a șterge memoria victimelor colonizării și exploatării imperiale . Pentru apărarea de către Harlan și Rigney a demnității romanului și filmului istoric și, în special, pentru argumentul lui Harlan conform căruia este „vocea" pe care o surprindem în genuri noi, cum ar fi „romanța istorică postmodernă", așa cum este analizată de Amy Elias în cartea sa *Sublime Desire: History and Post-1960s Fiction* (2001).

Aici intră în scenă un al doilea nume, echivalent cu Foucault în autoritatea sa postmodernă. Numele este W.G. Sebald, autorul unei varietăți de opere care ocupă *spațiul liminal* dintre istorie și literatură; sau, dacă se preferă, dintre fapt și ficțiune. Atât Rigney, cât și LaCapra îl invocă pe Sebald ca posibil model pentru tipul de text istoric pe care l-am putea dori în viitor. LaCapra observă inventarea, în anii de după Holocaust, a noului gen de mărturie, - relatarea personală a unor evenimente extraordinare, într-adevăr monstruos de criminale, care îmbină memoria și istoria cu scopul nu atât de a repovesti adevărul despre trecut, cât de a descrie cum era să fii victima unor puteri care nu răspundeau nici legii lui Dumnezeu, nici omului, nici naturii. Sebald oferă un tratament „literar" al genului testimonial care, prin ceea ce Rigney numește „tehnicile sale de defamiliarizare", reușește să supună genul tipului de critică plină de compasiune la care am dori să supunem toate produsele culturale. Dacă prin „critică" înțelegem identificarea condițiilor de posibilitate pentru apariția unei anumite entități în istorie și dacă prin „identificarea condițiilor de posibilitate" ale acelei entități înțelegem descrierea detaliată a istoricității sale, atunci *Austerlitz-ul lui Sebald* (și, într-adevăr, celelalte lucrări ale sale, inclusiv *Luftkrieg und Literatur – Istoria naturală a distrugerii,* despre bombardamentul Hamburgului în cel de-al Doilea Război Mondial) îndeplinește cu siguranță cerințele pentru acest titlu. Într-adevăr, nu pare exagerat să spunem că teoria discursului postmodern poate indica calea – în vremea noastră – către rezolvarea problemei obiectivității versus subiectivitate în relația dintre evenimentele istorice, a problemei faptului versus ficțiune în descrierea evenimentelor istorice și a conflictului dintre explicație și narațiune în reprezentarea proceselor istorice.

Dincolo de asta, experimentele postmoderne în reprezentarea realității istorice ne-ar putea conduce dincolo de distincția mereu

oarecum scandaloasă dintre istoricul profesionist, pe de o parte, și *amatorul,* diletantul sau studentul „sensibil" al istoriei, pe de altă parte. Nimeni nu deține trecutul și nimeni nu are monopolul asupra modului de a-l studia sau, în orice caz, asupra modului de a studia relațiile dintre trecut și prezent. După cum spune Ermarth, astăzi suntem cu toții istorici. Dacă suntem interesați să dăm sens lumii reale, nu poate fi altfel. Dar nu suntem legați de convențiile care leagă istoricul profesionist de practica sa tradițională în studiul trecutului. Așa cum Bardul îl pune pe Coriolanus să spună în ajunul exilului său: „Există o lume în altă parte".

Această carte a fost tipărită
în atelierele digitale ale

Editori RIL®

Telefon: 225-4269 / ril@rileditores.com
Santiago, Chile, noiembrie 2010

A fost utilizată tehnologie de ultimă generație care reduce impactul asupra mediului, deoarece se folosește strict hârtia necesară pentru producția sa, iar standarde înalte au fost aplicate pentru gestionarea deșeurilor și reciclarea pe tot parcursul lanțului de producție.

# ISTORIOGRAFIA POSTMODERNĂ *Concepte, figuri, manifeste*

Punerea sub semnul întrebării a instituției istorice, evidentă în practica istoriografiei postmoderne, înțeleasă ca o practică deconstructivă – adică ca o practică parazitară și suplimentară cunoașterii disciplinare – nu are alt scop decât de a demonta structurile de putere care organizează dispozitivele de enunțare și reprezentare a Istoriei. Aceste dispozitive nu se bazează exclusiv pe relații de putere exercitate cu brutalitate sau rafinament , ci, ca „aparate ale cunoașterii", își organizează eficacitatea și pe baza unei anumite orbiri față de efectele însăși performative ale reprezentării istorice. Această afirmație ne obligă să-l citim pe Foucault în conjuncție cu Derrida.

Cu alte cuvinte, ceea ce suferă o deconstrucție radicală în istoriografia postmodernă nu este doar însăși noțiunea de Istorie (constituită în afara oricărei opere de reprezentare ), ci mai presus de toate, mașinăria reprezentațională care organizează corpusul de cunoștințe al istoriografiei moderne. Această deconstrucție implică, paradoxal, o istorizare radicală a practicilor istorice, a categoriilor care le alcătuiesc și a jocului de opoziții și relații care organizează crearea de valoare în cadrul instituției istorice. Căci însăși ideea de Istorie presupune, de la bun început, un proces de valorizare a vieții care nu este exterior mașinii antropogene de producție umană.

Editura RiL

UNIVERSITATEA V
t J Finis Terre
• VINCE'S SONO MALUM

ISBN 978-956-284-771-1